د. محمد ياسر شرف

إعادة تنظيم العالم

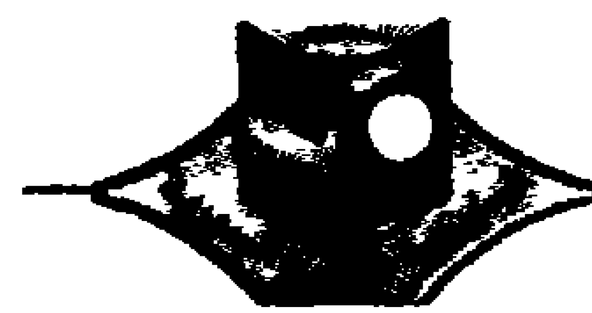
دراسة تحليلية نقدية
لأطروحة صامويل هنتنجتون في صدام الحضارات

إعادة تنظيم العالم

أ. د. محمد ياسر شرف

إعادة تنظيم العالم

(دراسة تحليلية نقدية
لأطروحة صامويل هنتنجتون في صدام الحضارات)



منشورات وزارة الثقافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ٢٠٠٤

إعادة تنظيم العالم : دراسة تحليلية نقدية لأطروحة صامويل هنتنجتون في صدام الحضارات / محمد ياسر شرف .- دمشق: وزارة الثقافة، ٢٠٠٤ . - ٥٧٦ ص؛ ٢٤ سم.

١- ٩٠٩ ش ر ف إ ٢- ٣٢٧,١ ش ر ف إ
٣- العنوان ٤- شرف

مكتبة الأسد

المقدمة

داعب حلم إعادة بناء المجتمعات كثيراً من المفكرين، عبر العصور التاريخية المتطاولة، حتى غدت هذه الفكرة تتلامح في مؤلفات الأغلبية العظمى من أصحاب المؤلفات العلمية والأدبية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها، بدرجات متفاوتة. وحفظ لنا تاريخ الأفكار تجارب متمايزة الشأن من النجاح والواقعية. في رسم السمات الخاصة لكل واحدة من تلك المحاولات على حدة، إضافة إلى الاتجاه العام في تعبيرها عن الحاجة إلى التغيير.

وتشير الدراسات التحليلية المقارنة إلى أن واحداً من أهم الحوافز على ذلك، تجسّد في ملاحظة الإنسان أن الحالة المجتمعية الواحدة لا يمكنها الاستمرار ثابتة دون حدود، ضمن معطيات ينالها التغيير والتبديل نتيجة الأوضاع الحادثة في الطبيعة وموجوداتها الإنسانية والحيوانية والنباتية وما يصيبها من البلى.

وقد عزّز هذا النوع من التوجه إلى التغيير في المجتمعات الإنسانية، ما لاحظه الناس على مدى فترات تاريخية متطاولة من تراكم معلوماتي في معارفهم، كان من شأنه نقض بعض المعارف على نحو جذري، فحلّت مكانها مرتكزات بديلة للفهم والتفسير والتنظيم والاستقراء، أدت إلى قيام أسس جديدة في تنظيم العلاقات بين الأفراد والمؤسسات المجتمعية حتى الدول.

وتعدّ محاولات النظر في تنظيم المجتمع الواحد، ثم المجتمعات المتجاورة فالبعيدة، على أساس المنتجات الثقافية واحدة من أعمق الوقائع الحضارية التي

حفظ لنا المؤرخون والمؤلفون المعنيّون أخبارها وغير قليل من تفصيلاتها. واستمرت تتلامح بحسب السائد في الحياة السياسية والاقتصادية والعسكرية وما تجرّ إليه الأحداث من مواقف جماعية وحاجات إلى الاستقرار والأمن والترابط الاجتماعي.

وسوف نعمد في كتابنا هذا إلى الإشارة لعدد من هذه المحاولات بصورة عامة، فيما نتابع واحدة منها - على سبيل التخصيص - للاطلاع على الشأو الذي بلغه غير مفكر في تصوره حالة العالم والعلاقات بين دوله، في الفترات الماضية ثم الفترة الراهنة، ولاسيما بعد انتهاء ما سمّي فترة الحرب الباردة.

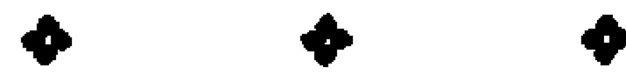
وقد جعلنا عنوان الكتاب «إعادة تنظيم العالم» لمقاربة الموضوع الرئيس الذي نتناوله، وقد صدر في كتاب حمل عنواناً تفصيلياً هو «إعادة صنع النظام العالمي»؛ وكذلك للفت الانتباه إلى أن هذا العمل كان شاغلاً لكثير من الأفراد والشعوب منذ وقت طويل، وهو مايزال غرضاً ملهماً لعديد من الجهود العقلية التي تبذلها دول ومؤسسات وقادة ومصلحون ومختصون معنيون بجعل العالم في حالة من التنظيم تكون أقلّ تهديداً للسلام الفردي والجماعي، وتساهم في بلوغ الإنسانية مرتبة أعلى في رقيّها الحضاري.

والتجربة الأساسية التي سوف نتتبعها - على سبيل التخصيص - هي تلك التي بسطها المفكر الأميركي «صامويل هنتنجتون» في ضوء ما يلاحظ من أن المكتبة العربية بفروعها المختلفة، وخاصة العلوم الإنسانية، تشكو غير قليل من النقص في الدراسات والبحوث التي تهتم بالمستقبل، حديثاً وتوقعاً وجهداً مبذولاً لصناعته على نحو مخطط يجنّب الإنسانية - كلّها أو بعضها - تجارب مؤلمة أو غالية الثمن قد تضطر إلى دفعها، في سياق الحفاظ على بقائها أو سلامها أو كرامتها وغير هذه من مطالب تعاقدت عليها في شريعة الأمم المتحدة.

وقد بدأ تعويض جانب من هذا النقص بصورة لافتة، بعد أن شهد العالم انتهاء الحرب الباردة وانتشار الدعوة إلى بذل مزيد من الجهود العملية والنظرية للشروع في بناء نظام عالمي جديد، يكون من شأنه الحفاظ على المكاسب التي تحققت والسلام النسبي الذي تمّ إدراكه في بقاع متعددة من كوكب الأرض، والتغلّب على كثير من بؤر التوتر، أو التحوّل إلى تهدئة المناطق الساخنة في أصقاع شتى، وإحلال لغة الحوار بدل العنف في تسوية المشكلات.

وبدا أن الحكام والشعوب قد أصبحوا أكثر استعداداً لسماع رأي الآخر، ولاسيما بعد التخلص من سيطرة نموذج الأنظمة السياسية الشمولية وتفكيك الاتحاد السوفيتي وغيره، ورفع الأصوات بضرورة الجنوح إلى السلم الذي يساعد في بناء الدول، والدخول في معاهدات دولية واتفاقات يكون من شأنها إبعاد شبح الحرب التي لم تصمد المجتمعات أمام ويلاتها وفادح خسائرها، مهما كانت حالة تصنيف الذين خاضوها بالنسبة للانتصار والاستسلام.

واستدعى هذا أن يبادر عدد من كبار المفكرين، على الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية حتى الأخلاقية والفلسفية وغيرها، إلى اقتراح صياغات جديدة تظهر البنية العميقة للأحداث الجارية في المجتمعات البشرية، خلال الفترة الزمنية التي نحياها، ولاسيما على صعيد السياسة الخارجية للدول وما يرتبط بها من حراك مجتمعي مؤثر في السياسة الداخلية.



ولا شك أن أستاذ العلوم السياسية في جامعة «هارفارد» صاموئيل هنتنجتون، يعتبر ـ حالياً ـ أحد أشهر المفكرين المعاصرين الذين تناولوا بالبحث عدداً من القضايا ذات الصلة بذلك، وتركوا بصماتهم على المعالجات المتزايدة في تلك الشؤون. إذ أثارت الجدلَ ـ المتزايد أيضاً ـ محاضرةٌ له ألقاها في «معهد

المشرعات الأميركية» في واشنطن عام ١٩٩٢، وأوراق أعدّها بعد ذلك عن «البيئة الأمنية المتغيرة والمصالح الوطنية الأميركية»، ثم المقال الذي نشره صيف ١٩٩٣ في مجلة «الشؤون الأجنبية» التي تصدر في الولايات المتحدة،تحت عنوان «صدام الحضارات» وسبّب مناقشات كثيرة على مدى سنوات، قبل أن يحوّله إلى كتاب صدر في نيويورك عام ١٩٩٦، وترجم عام ١٩٩٨ إلى العربية أول مرة تحت عنوان «صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي» وتبع هذه ترجمات أخَر.

يقول هنتنجتون في المقدمة العامة التي وضعها لكتابه المذكور: إن هذا الكتاب لا يرمي أن يكون عملاً في علم الاجتماع، بل أن يكون تفسيراً لتطور السياسة الكونية بعد الحرب الباردة. كما يطمح إلى أن يقدم إطار عمل أو نموذجاً لرؤية السياسة العالمية، يتصف بالقيمة عند الدارسين والإفادة لصانعي السياسة. والحكم عليه بأنه ذو قيمة أو هدف أو فائدة، لن يكون باعتباره يفسّر أو يحلّل جميع ما يحدث في السياسة الكونية؛ إذ من الواضح أنه لا يفعل شيئاً من ذلك.

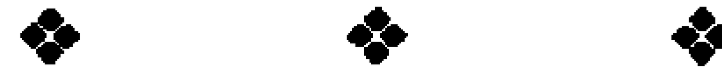
والحكم عليه يجب أن يكون في إطار ما إذا كان يقدم عدسة أكثر قيمة وفائدة من أي نموذج آخر، نرى من خلالها التطورات الدولية؛ مع الإشارة إلى أن أي نموذج لا يمكن أن يكون صالحاً إلى الأبد. إذ بينما قد يكون التناول الحضاري مفيداً في فهم السياسة الكونية في أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الواحد والعشرين، فإن ذلك لا يعني أنه كان مفيداً بالدرجة نفسها في منتصف القرن العشرين أو أنه سوف يكون مفيداً كذلك في منتصف القرن الواحد والعشرين.

وكلام هنتنجتون هذا - في رأينا - هو الذي يجب أن تُبنى عليه أي دراسة تتناول كتابه، لمعرفة ما الذي أنجزه هذا المفكر حقاً، ولاسيما على المستويات الأنثروبولوجية الأكثر قرباً من غيرها لتركيبة عمله، من خلال تناوله الحضاري على حدّ تعبيره. وهو الأمر الذي يدخل تجربته المحددة الأغراض

في نطاق علمي تطبيقي يحصر الحكم عليها في إطار ما إذا كان هنتنجتون قد استطاع الوفاء بأغراض كتابه، أكثر من أي مطلب آخر تمّ استنتاجه عن طريق باحثين آخرين بطرق متعددة لا يخلو بعضها من التواء أو افتعال أو إضفاء.

وإن التصريح السالف الذكر ينفي عن الآراء التي قدمها هنتنجتون أن تكون عملاً نظرياً يندرج في علم الاجتماع، أو أن يكون صاحبها قد ادعى وضع نظرية جديدة أو خلقَ اتجاهٍ سوسيولوجي مستحدث، وما يدخل في هذين المطلبين من النتائج الكثيرة التي تترتب على مثل هذا الادعاء.

فهنتنجتون الباحث السياسي المختص يخبرنا أنه يدرك تماماً أنه لا يأتي بأطروحة تحليلية أو تفسيرية غير مسبوق إليها، مما يمكن اعتباره نظرية في السوسيولوجيا أو الأنثروبولوجيا أو غيرهما مما يعرفه المختصون، لدى حديثه عن الحضارات القائمة أو الراهنة في العالم؛ ويقدم بين أيدينا دليل عمل محدداً للبحث، وهي مسألة منهجية يجب أن تحظى باحترام خاص.



ورغم أننا سنعمد إلى مناقشة هذه المسألة النظرية بصورة مفصلة لاحقاً، إلا إن الإشارة - منذ البداية هنا - ضرورية إلى إن هذا الموقف يظهر أن كثيراً من الكتابات التي تناولت هنتنجتون، في إطار حديثها عن وضعه اتجاهاً أو نظرية أو أمثالهما، إنما كانت تتحدث عن أشياء مضافة ومنسوبة إليه بطريقة تسويغية تخالف إعلانه البحثي الذي يتم تقويمه على أسس منهجية، ويجب إهمالها أساساً لأنها اخترعت قضايا معينة أو توهّمت وجودها وعمدت إلى الردّ عليها لأسباب لا يصعب تتبعها.

وهذا مما يدفعنا إلى ملاحظة أن كثيرين من الذين كتبوا عن أطروحات هنتنجتون لم يقرأوا كتابه، وأن كثيرين من الذين قرؤوه لم يفهموه ـ لأسباب متعددة ـ أو لم يكتفوا بالوقوف عند أطروحته. ولولا ذلك لكانت أكثر الكتابات التي صدرت عنهم سوف تدعم موقفه الداعي إلى إزالة أسباب التوتر والعنف، عبر معالجة عوامل التفسخ والتخلف والرجعية واستئصال شأفتها الكامنة في الحضارات.

وجدير بالإشارة ـ أيضاً ـ أن تحديد هنتنجتون للمعالجات التي أجراها من خلال عدسة أكثر قيمة وفائدة ـ حسب وصفه ـ يدخل جهده التأليفي في إطار البحث العملي الذي استهدف الوقائع الإجرائية والمعطيات الرقمية للحضارات التي سمّاها، أكثر مما يدخله في مطلب المقاربات النظرية والمواقف المنبثقة عن مذاهب متماسكة وذات رؤى مسبقة التحديد أتى على الإشارة إليها؛ وإن كان لا يغيب عن نظرنا ـ كما هو الأمر بالنسبة لباحثين آخرين مختصين ـ أن مثل هذه الرؤى والإحالات لا يمكن استبعادها تماماً وبصورة مؤكدة عن الجهود التطبيقية التي يبذلها أي باحث في تناوله القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية حتى الأخلاقية والفنية، بمعناها المطلق أو العام.

كما إن كلام هنتنجتون يشير إلى تركه الباب مفتوحاً أمام استفادته من ما يمكن نسبته إلى مجموعة من النظريات التفسيرية والتحليلات النظرية التي سبق إليها، على شكل دون شكل، إذا كانت مما يدخل في إطار ترجيحه التحليلي أو قراءته المعرفية للحضارة المبحوثة، دون أن يلزم نفسه بتقليد تفسيرات جاهزة وتحليلات نظرية شاملة أو مذهبية مما شاع لدى المفكرين الأيديولوجيين خلال فترة الحرب الباردة وما سبقها، وهو ـ بالتالي ـ لن يكون ملزماً بقضاياها الاستنتاجية التي يمكن أن يرتبها الدارسون على أساس المذهب الواحد منهجياً.

ولا شك أن هذا تجسيد لخصوصية العدسة البحثية التي وصفها هنتنجتون، باعتبارها لا تستهدف الأشياء كلها، ولا تطمح إلى تكوين نظرية شمولية حول ما هو قائم في العالم أجمع. فتتكرّس بهذا الانتقائيةُ التي وضع الباحث نفسه في إطارها، ضمن منهجية محددة الأغراض لخّصها على نحو مباشر في رؤية الراهن بصورة أكثر قيمة أو فائدة، لمعرفة كيف يجب التعامل معه، وربما لمعرفة ما الذي يجب اتخاذه من إجراءات لتحقيق غايات وأهداف مرسومة في المستقبل. وجميع ذلك من الأمور التي يعدّ طلبها - لدى الباحثين المختصين - من الأغراض المشروعة منهجياً، ولا تتعارض مع مطلب الحفاظ على الموضوعية في العلوم الإنسانية.

والتصريح السالف يعني - في رأينا الأولي أيضاً - إدراكَ هنتنجتون الحدود الزمنية التي تصحّ فيها الأحكام الصادرة عن هذه الرؤية التي أشار إليها - وتحديدها على نحو تقريبي بنصف قرن مضى يؤكد الاعتقاد القائم في نسبيتها، انسجاماً مع التحديد التاريخي للتطورات التي أصابت السياسة الدولية على نحو متسارع في فترة أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الواحد والعشرين الذي مايزال في بدايته الأولى.

ولا نشك في أن هذا الموقف يعني - في سياق ما يعنيه من منطلقات منهجية قابلة للتوصيف - نفيَ كثير من الكتابات الأخرى حول أطروحات هنتنجتون، ولاسيما تلك التي زادت في تحميله مسؤولية رسم معالم الماضي والمستقبل، ضاربة عرض الحائط بتحفظه على عدم صلاحية هذه العدسة لرؤية الماضي - البعيد أو الذي يبعد عن أواخر القرن العشرين كالحربين العالميتين الأولى والثانية - وعدم صلاحيتها لرؤية المستقبل الذي يجاوز أوائل القرن الواحد والعشرين إلى منتصفه.



هذه القضايا - وغيرها كثير مما سنعمد إلى معالجته - دفعتنا إلى وضع هذا الكتاب، ليس بغرض تصحيح فهم هنتجتون والحدّ من المجادلات المفتعلة حولها فقط، بل لإعادة النظر في أطروحاته التي لا تخلو من غَناء نظري وعملي يسهمان في تحريك الهمم إلى صنع مستقبل البشرية في مسيرة أنساقها الحضارية المتعددة وإعادة تنظيم العالم.

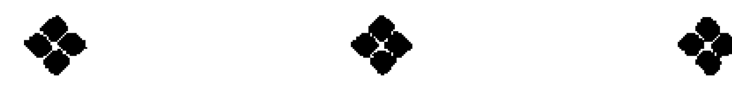
ولا يفوتنا أن نشير - كذلك - إلى أن جوانب من كتاب هنتجتون تدخل في إطار «الأنثروبولوجيا الثقافية» بمطالبها المتعددة والمتنامية، ولذا لن ندخر وسعاً في استعادة الأسس السوسيولوجية والأنثروبولوجية التي انطلق هنتجتون للاعتماد عليها في تحليلاته، وإصدار الأحكام المناسبة تجاهها، دون تجاهل غرضه المنهجي من الاعتماد عليها.

وهذا إعلان من جانبنا عن التزامنا الابتعادَ عن النظر الأيديولوجي أو الأحادي الرؤية أو المسبق لمناقشات هنتجتون، التي سبق أن شغلت المهتمين الغربيين والعرب وأضرابهم على غير صعيد، لكي لا نسيء إلى عمق الشفافة التي تستطيع بحوث العلوم الإنسانية تجسيدها، ولا نغضّ من شأن تركيبة هذه التجربة الفكرية المهمة التي بين أيدينا.

وقد أكد هنتجتون أن الموضوع الرئيسي لكتابه الذي بين أيدينا «هو أن الثقافة والهويّات الثقافية، التي هي على المستوى العام هويّات حضارية، تشكل أنماط التماسك والتفسخ والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة»، وأن كتابه وضع لتفصيل «النتائج الطبيعية لهذا الافتراض الرئيسي».

وهذا مما يشير إلى أن تناولنا للكتاب سوف يبقى - غالباً - ضمن هذا الإطار، لتقدير الشوط الذي قطعه المؤلف نفسه، في تأكيده أن ما نشأ بعد الحرب الباردة من أنماط تفسخ وصراع في العالم كانت بسبب ما تنطوي عليه الحضارات من مضامين ثقافية هي - بحدّ ذاتها - مضادة للتطلعات الحالمة ببناء مجتمع سلام واستقرار على أنقاض الحرب الباردة.

وهذا مما يجعل الكتاب ـ في أبسط أشكاله لدى جمهور عريض من القراء والباحثين الذين نشاركهم الرأي ـ دعوةً لتغيير ما بدأت تقوم عليه السياسة العالمية للدول من توجهات تحديد الهوية الثقافية، عبر استخراجها من الحضارات الأوابد التي تنتمي إليها وما غبر أو ظهر من تجارب مستعادة على صورة دون أخرى، مما سنعرض جوانبه المتعددة في الفصول المتلاحقة.



وقد قسم هنتنجتون كتابه إلى خمسة أقسام، عالج في كل منها مجموعة من القضايا. وسوف نعتمد هذا التصنيف في جعل كتابنا يقع في خمسة أبواب، تتناول المحاور الأساسية لمعالجات هنتنجتون، بغية تركيز الشكل العرْضي بين الكتابين، وإتاحة المجال أمام إجراء المقاربات البحثية للمهتمين بهذا الجانب المنهجي التوثيقي من دراستنا، التي لن نقتصرها على مسألة دعم الاتجاه إلى التخلص من عوامل التفسخ ومولدات العنف.

وجدير بالإشارة أننا سنضع عناوين أساسية وفرعية لأبواب الكتاب وفصوله وما تنطوي عليه دراستنا بصفة عامة، تتمتع بالتماسك البحثي الذي يمثل وجهة نظرنا للمادة للعلمية، دون متابعة هنتنجتون في عنونة معالجاته المنطوية في فصول كتابه. ويرتبط بهذا استخدامنا وإطلاقنا للمصطلحات، فما كان لهنتنجتون سيتم استخدامه في سياقه الفكري الخاص، وما كان غير ذلك فإننا نعمد فيه إلى استخدام ينتمي ـ بالدرجة الأولى ـ إلى تعريفها الإجرائي أو النظري، لافتين النظر إلى الخلافات القائمة بين مذاهب أصحابها واعتباراتهم في حال وجودها، إذا كان هذا مما يخدم غرض البحث.

وقد اعتمدنا ـ بصورة أساسية، إلى جانب النسخة الإنجليزية للكتاب ـ من الترجمات العربية على ما أنجزه السيد «طلعت الشايب» وراجعه الدكتور «صلاح

قنصوه» وصدر عن منشورات «سطور» عام ١٩٩٨، وما أنجزه الدكتور «مالك عبيد أبو شهيوة» والدكتور «محمود محمد خلف» من ترجمة للكتاب نفسه، صدرت عن «الدار الجماهيرية للنشر والتوززيع» عام ١٩٩٩.

وقد اعتمدنا منطلقاً لإيراد نصوص هنتنجتون ما جاء في النسخة الإنجليزية، وتركنا الإحالات الموضعية إليها، بغرض تجنّب تكرار الإشارات الهامشية الكثيرة جداً. وجعلنا الترجمتين المذكورتين. رغم تحفظنا على كثير من المواضع المنقولة إلى العربية فيهما - مستنداً لتقويم ما جاء من عبارات قد تخالفهما في الترجمات الأخرى إلى العربية، التي لم يخلُ أكثرها من بعد عن المقاصد المستهدفة من المؤلف، على نحو ما أشرنا إليه من بحوث ومقالات حول الكتاب وما سوف نقوله في ملاحظتنا عن المادة العلمية فيه.

وأوردنا المصادر والمراجع التي اعتمدها هنتنجتون في ما ذكرناه من إحالات وهوامش عامة للكتاب، ثم ألحقنا بها قائمة بالمصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها في دراستنا هذه، لتيسير العودة إليها.

الباب الأول

تشخيص حضارات العالم

تمهيد

خصص هنتنجتون القسم الأول من كتابه ـ الذي سنتابعه في الباب الأول هنا ـ لمعالجة المعطى البحثي الذي لخصه في ما أشار إليه بقوله: إننا نعيش لأول مرة في التاريخ عصر ثقافة كونية متعددة الأقطاب ومتعددة الحضارات، وقد تأكد أن التحديث مختلف بدرجة واضحة عن التغريب، وأنه لم يؤدِ إلى إنتاج حضارة كونية واحدة بأي معنى، ولم ينشأ عنه تغريب المجتمعات غير الغربية[1].

وتستند هذه المقولة إلى مجموعة من الدراسات التي غدت تشكل تياراً مميزاً في إطار المواقف السياسية، التي أفرزتها الأحداث التي تلت تفكيك الكتلة السوفيتية وما لحق بها من تفكيكات عدد من الدول التي كانت تحوي الواحدة منها عدداً من القوميات في إطار وطني واحد.

وقد أدى ذلك إلى إعادة النظر في كثير من المسائل ـ التي اعتبرت لفترة تاريخية غير قصيرة بمثابة مسلّمات لا تحتاج إلى برهنة ـ مما يتصل بقدرة الأنظمة الشمولية غير الليبرالية على تحديث النظام المجتمعي في بلدان اتسمت بأنها تكنّ غير قليل من العداء ـ السافر أو الخفي ـ للبلدان الغربية، وفي مقدمتها الولايات المتحدة الأميركية، رغم كل ما كان يمكن عدّه من معاهدات وعلاقات وصِفت بأنها طيّبة بين الكتلتين الرأسمالية والاشتراكية وما انحاز من دول إليهما أو بقي تحت مظلة ما أطلق عليه ـ في حينه ـ كتلة عدم الانحياز، التي لم تستطع إلا أن تتحيّز كل دولة فيها إلى ما رأت فيه تحقيق مصالحها المباشرة وغير المباشرة.

وقد أعادت حوادث تفكيك الدول ذات الأنظمة الشمولية إلى الذهن ما حدث في القرن التاسع عشر الذي شهد انتشار النظرية القومية، التي شغلت العالم لفترة من الزمن، حتى وصفت بأنها «صور إسرافيل» الذي أيقظ الأمم من رقادها، على حدّ تعبير عدد من المفكرين، ثم خبا أوارها في زحمة الحروب والمجاعات والتطورات الدولية التي تابعت مسيرتها بعيداً عن دعاوى الإثنية وأمثالها مما اتخذ غطاء لرفع الشعارات القومية والترويج لدعواتها.

وتعدد القطبية هذا الذي أشار إليه هنتنجتون في ملاحظته الاستهلالية المذكورة لا يقف عند حدود توجّه عدد من التكتلات المنضوية في دولة واحدة إلى التفكيك، على الصعيد العددي أو التنظيمي أو التسمية الاعتبارية. وأهمية المسألة تكمن في الشعور الملحّ الذي تولّد لدى الدول بوجاهة الرأي القائل إن العالم يحتاج إلى إعادة النظر في أسس العلاقات التي سادت خلال الربع الأخير من القرن العشرين، بعد أن آتت الثورتان الاتصالية والمعلوماتية غير قليل من أكُلهما.

فقد اخترقت أنظمة الاتصال وتدفق المعلومات عدداً من الحواجز التي أعاقت قيام علاقات دولية بين كثير من الكيانات السياسية، التي حالت ظروفها الاقتصادية والدينية والعلمية دون الاحتكاك بالآخرين من قبل. وذلك بعد أن تحوّلت هذه الشقة إلى برازخ غامضة، كثيراً ما أحاط الخوف من تخطّيها بسلوكات الناس وألجأهم إلى التزام الحذر والتوجّس في الممارسات الفردية والجماعية، التي انتظمت التعبير عن الثقافات المحلية أو ارتبطت بأداء الشعائر والأعراف السائدة هنا أو هناك.

ولا شك أن المعالجة التي أجراها هنتنجتون في فصول القسم الأول من كتابه، ستضعنا في صورة ما جعله يرى أننا نعيش لأول مرة في عالم متعدد الأقطاب بعيد عن إنتاج حضارة كونية واحدة بأي معنى، رغم ما حققته الدول من تحديث.

الفصل الأول

السياسة العالمية المستحدثة

أعلن هنتنجتون في بداية الفصل الأول من كتابه، بعد عدد من الأمثلة الإيضاحية المستمدة من حوادث واقعية، موافقته على صحة واحد من المعطيات الاجتماعية المتفق عليها بين عديد من الأنثروبولوجيين، يتمثل في مسألة ذات شقين؛ أولهما: أن الثقافة لها أهميتها في المجتمعات الإنسانية، وثانيهما: أن الهوية الثقافية قد تكون الأكثر أهمية بالنسبة لمعظم الناس في ظروف بذاتها.

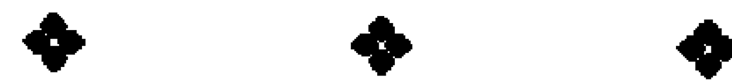
ويترتب على هذا إقرارٌ بأن هنالك مجموعة من الأدوات والطرائق والسلوكات التي يمكن أن يتم بها تحديد الهويّة الفردية والجمعية، لأشخاص أو فئات، ضمن شروط سلوكية قابلة للوصف أو التعيين. وتعتبر الأعلام والرايات والرسوم والشعارات والألبسة والألوان والرقصات والأسلحة وأشياء كثيرة غيرها، بمثابة أدوات توضح مثل هذا الاتجاه نحو تحديد الهوية، بالمماثلة أو المخالفة وما بينهما من حالات.

واستنبط هنتنجتون من مواقف اتخذتها جماعات بشرية حقيقية، في حوادث واقعية مشهودة نقلتها وسائط الإعلام المرئية والمسموعة ـ أشار إليها ـ أن الناس في أحوال كثيرة يكتشفون هويّات قديمة، وهم في طريق سعيهم لاكتشاف هويات جديدة. إذ تبيّن أنهم قد يسيرون تحت أعلام قديمة، كما يسيرون تحت

أعلام جديدة، فيؤدي سلوكهم الأول إلى احتمال إثارة حروب مع أعداء جدد، في الوقت نفسه الذي يعيد إشعال فتيل الحروب مع الأعداء القدامى، في أبسط درجات المعاملة بالمثل.

وإن واحدة من النظرات العرقية المروّعة التي تسوّغ هذا النوع من السلوكات التي كثر تكرارها في أنحاء مختلفة من العالم رغم خطورتها، تتمثل في ما قاله ديماغوجي فرنسي - هو أحد أبطال رواية «البحيرة الميتة» التي ألفها ديبون - إذ أفاد: «لا يمكن أن يكون هناك أصدقاء حقيقيون دون أعداء حقيقيين. إن لم نكره ما ليس نحن، فلن يمكننا أن نحبّ ما هو نحن. تلك هي الحقائق القديمة التي نعيد اكتشافها بألم بعد قرن أو أكثر من النفاق العاطفي، والذين ينكرونها إنما ينكرون أسرتهم وتراثهم الثقافي وحق الميلاد .. إنهم ينكرون ذواتهم .. ولن يعفى عنهم ببساطة».

ويعلّق هينتنجتون على هذا بقوله: الحقيقة المؤسفة في تلك الحقائق القديمة أنه لا يمكن تجاهلها من جانب رجال الدولة أو الباحثين. فهم يرون وجود العدو ضرورياً بالنسبة للشعوب الباحثة عن الهوية والتي تعيد إحياء سلالتها. وإن أخطر العداوات المحتمل حدوثها، هي تلك التي تحدث عبر الخطوط الفاصلة بين الحضارات الرئيسية في العالم.



تركيز القطبية الدولية

الموقف الحذر الذي اتخذه هنتنجتون منذ البداية، يشكل نقطة انطلاق واعية ودقيقة على أكثر من مستوى، ويؤكد حالة من التركيز التحليلي الذي يسعى المؤلف إلى تطبيقه في معالجة المعطيات الحضارية واستثماراتها بأيدي ممارسي السياسة الدولية الجديدة، ضمن ما تركز عليه بعض المجتمعات و الفئات أو الدول من سلوكات للتعبير عن وجودها وتأكيد هوياتها، دون كثير اعتبار لما قد ينشأ عن ذلك من نتائج خطيرة.

فهو يشير إلى حالة السياسة العالمية عبر مراحل متعددة قديمة، حتى انتهاء الحرب الباردة، التي كانت بداية لتكوّن عالم مختلف عن الفترات التاريخية السالفة، عالم لم تعد الفروق المميزة بين الشعوب فيه أيديولوجيةً أو سياسية أو اقتصادية، وإنما هي فروق ثقافية. وبناء على ذلك تحاول الشعوب والأمم أن تجيب على السؤال المهم: من نحن؟. وتأتي الإجابة عنه دائماً بالأسلوب التقليدي الذي اعتاده البشر، أي بالإشارة إلى الأشياء التي تعني الكثير بالنسبة لهم[٢].

فالناس يعرفون أنفسهم من خلال النسب والدين واللغة والتاريخ والقيم والعادات والمؤسسات الاجتماعية، ويتطابقون مع الجماعات الثقافية (قبائل، جماعات إثنية، مجتمعات دينية، أمم) ومع الحضارات على المستوى الأكبر. كما يستخدم الناس السياسة لتحديد هويتهم إلى جانب دفع مصالحهم وتنميتها، فنحن لا نعرف مَن نكون إلا عندما نعرف مَن ليس نحن، ويتم هذا غالباً عندما نعرف «نحن ضدّ مَن؟».

والدول القومية التي كانت وماتزال تمثل «اللاعبين الرئيسيين» في شؤون

العالم، يتشكل سلوكها كما كان في الماضي بالسعي نحو الثروة، كما يتشكل بانحيازاتها الثقافية وبما هو مشترك وبما هو مختلف. ولم تعد الكتل الثلاث التي كانت في أثناء الحرب الباردة هي أهم التجمعات الدولية؛ فالحضارات العالمية السبع أو الثماني الرئيسية في العالم هي أهم التجمعات.

هكذا يحدد هنتنجتون واقعتين أساسيتين في السياسة، تتمثل الأولى في أن فترة ما بعد الحرب الباردة شهدت عودة إلى تحديد الهويات، وانطوى ذلك على إحياء رموز وأحداث ماضية تساهم في إحياء عداوات قديمة، مما يمكن أن يذكي نار الصراعات والتنافسات بين أكثر من قطب من الأقطاب المتعددة التي يوضحها على خريطة للعالم وسيأتي على عدّها.

وتتمثل الواقعة السياسية الثانية في أن هذه الأقطاب - التي هي مجموعات من الدول حسب تحديدٍ قانوني ممكن - ماتزال تسلك سلوكها الذي اتبعته في الماضي لبلوغ القوة والثروة، وقد أدخلت الانحيازات الثقافية بمثابة عوامل مساعدة للفوز في هذا السباق، بغض النظر عن المستفيد الحقيقي فيه، بعد أن لجأت إلى هذا الإجراء كطريقة في تحديد الهوية إزاء الآخر، الذي هو كل شيء غير «نحن» المنطوية تركيبتها على تناقضات تفرزها تركيبة أي أمة أو شعب على حدة، حينما تؤخذ في سياق تحليلي منهجي، ودون مقابلة لتمييزها عن «هم» أو «الآخر» الذي هو ليس «نحن».

وهذا التحليل يظهر أكثر من مسألة جديرة بالمعالجة، منها أن انتهاء الحرب الباردة لا يعني انتفاء احتمال نشوب الصراعات المسلحة بين الشعوب والأمم لأسباب ثقافية، رغم أنها أقل إلحاحاً - على المستوى المادي - من الأسباب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي كانت أهم أسباب الحروب في الماضي.

ومن ذلك أن أحداث ما بعد الحرب الباردة أظهرت عودة إلى الماضي لدى

كثير من الدول، على نحو يكفل تحديد الهوية التي سوف تكون متكأ للتمايز بين الشعوب والأمم، بعد أن انتفى احتمال نشوب حرب بين القطبين الكبيرين، وحلّت معاهدات حظر الأسلحة النووية، وانفرط عقد التجمع حول أحد المعسكرين الكبيرين أو منظومة عدم الانحياز وغير ذلك من تنظيمات فقدت فاعليتها ولا بدّ من البحث عن بدائل لها.



وإذ يتابع هنتنجتون رصده للأحداث الجارية على الساحة العالمية، يذكر وجود اتجاهات أساسية لتركيز القطبية في سبع مجموعات رئيسية أو ثمان، تضم أهم الحضارات التي تشمل التجمعات السكانية في العالم. هذه الحضارات التي يعدها في موضع لاحق من كتابه هي: الغربية، الكونفوشية، اليابانية، الإسلامية، الهندوسية، الأميركية اللاتينية، السلافية - الأرثوذكسية، والحضارة الأفريقية التي ظهرت معالمها مؤخراً أكثر وضوحاً.

ويدعم هنتنجتون هذا التقسيم المقترح من جانبه بالإشارة إلى عدد من محاولات تحليلية سبقته لكتاب ومسؤولين مشهورين خبروا السياسة الدولية وعرفوا مجرياتها، فيستشهد بما ذهب إليه «هنري كيسنجر» من أن النظام العالمي في القرن الواحد والعشرين سوف يضم على الأقل ست قوى رئيسية هي: الولايات المتحدة، أوروبا، الصين، اليابان، روسيا، وربما الهند، بالإضافة إلى عدد كبير من الدول المتوسطة الحجم أو الصغيرة[٣].

ويلاحظ هنتنجتون أن هذه القوى المذكورة تنتمي إلى خمس حضارات متباينة جداً، فيشير إلى وجود دول إسلامية مهمة تجعلها مواقعها الاستراتيجية أو أعداد سكانها المتزايدة أو مواردها البترولية مؤثرة في الشؤون العالمية. ثم يعلّق قائلاً: في هذا العالم الجديد تكون السياسة المحلية هي السياسة العرقية،

والسياسة العالمية هي سياسة الحضارات، ويحل صدام الحضارات محل المنافسة بين القوى الكبرى.

ويوضح تسويغات هذا الرأي في جانبه التوقعي بأن الصراعات المهمة والملحة والخطيرة في هذا العالم الجديد لن تكون بين الطبقات الاجتماعية أو بين الغني والفقير أو بين أي جماعات أخرى محددة اقتصادياً، بل ستكون الصراعات بين شعوب تنتمي إلى كيانات ثقافية مختلفة. ورغم حدوث حروب قبلية وصراعات عرقية داخل الحضارة الواحدة، إلا أن العنف بين الدول والجماعات التي تنتمي إلى حضارات مختلفة يحمل معه إمكانية التصعيد، فتهبّ دول وجماعات من تلك الحضارات وتتجمّع لتقديم الدعم إلى «دول القُربى».

كما يستشهد هنتنجتون برأي «فاكلاف هافيل» القائل: إن الصراعات الثقافية تتزايد، وهي الآن أخطر مما كانت عليه في أي وقت سابق من التاريخ. ويشير إلى تأكيد «جاك ديلور» أن: الصراعات المستقبلية سوف تشعلها عوامل ثقافية أكثر منها اقتصادية أو أيديولوجية.

وإذا كان الباحث الموضوعي لا يمكن أن يعارض جذرياً ما أفاده هنتنجتون وغيره عن تأثير العوامل الثقافية في التجمعات الحضارية الراهنة، في ضوء انتشار التعليم وتعدد أوعية المعلومات والمعارف وتقوية فاعلية الروابط الثقافية بين أفراد المجتمع الواحد أو الثقافة الواحدة، بما في ذلك استدراكه على كيسنجر واقتراح تقسيم آخر؛ فإننا يجب أن نفرّق بين جزئين من كلام هنتنجتون السالف.

أولهما الجزء المتعلق بوجود الصراعات بين الحضارات المختلفة والكيانات المختلفة داخل الحضارة الواحد، مما تؤكده الوقائع والأحداث الجارية بصورة شبه يومية في مناطق كثيرة من العالم.

والجزء الثاني من الكلام الذي نرى أنه يشكل حكماً قيمياً غير ملزم، هو القطع بأن الصراعات بين الحضارات المختلفة تحمل إمكانية التصعيد بينها لتشمل الدول التي تضمها، دون تطبيق ذلك على الصراعات العرقية والفئوية داخل الحضارة الواحدة نفسها، في وقت نرى فيه أحداثاً تؤكد هذا الاتجاه في الواقع.

إن أطروحة هنتجتون الأساسية هنا تنطوي على قفزة في المستقبل، وفيها يمكن أن تتجلى حدود قدرته التحليلية البحثية، إذ يتوقف فرضه العلمي المجتمعي على عاملين مهمين لا بدّ من العمل على إثباتهما أو تعيين رجحانهما في معادلته المعيارية على ما سواها من عوامل ممكنة سوف يأتي على ذكرها.

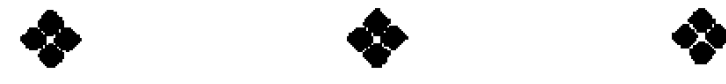
يتجسد العامل المؤثر الأول في افتراض أن الأحداث الدولية ذات التأثيرات العريضة والعميقة على مستوى العالم إنما تجري بعيداً عن التوجيه الواعي بعواقب ما تجرّه الصدامات المسلحة أو العنيفة بين القوى الكبرى، وهو العامل الإدراكي الرئيس الذي ساهم في إنهاء الحرب الباردة حسب اعتراف هنتجتون نفسه وكثيرين غيره واعتقادنا الشخصي.

ويتجسد العامل المؤثر الثاني في افتراض أن القوى السياسية الرئيسية سوف تستمر في سلوكها القديم عبر سعيها لامتلاك الثروة والقوة، كما قال هنتجتون، وتكرس البُنى المجتمعية ونظم العلاقات القائمة بين أفراد مجتمعاتها، من أجل ذلك. وهذا أمر غير ممكن؛ حسب ما تشير إليه اتجاهات الناس لإقامة مؤسسات مجتمع مدني ضابطة، في إطار وجود تغييرات جذرية تفرضها مستويات التكنولوجيا المؤثرة في صياغة الحياة المجتمعية بين الأفراد والمؤسسات، بما في ذلك تغير علاقة الشعوب بحكوماتها التي تمسك بزمام السياستين الداخلية والدولية، أي على المستويات المحلية والإقليمية والعالمية.

وهذا مما يجعل أطروحة هنتغتون مرتبطة ـ بشكل أو بآخر ـ بتحديد اتجاهات التغيير في دول الحضارات الثماني الكبرى، وهي مسألة تنطوي على

غير قليل من الخطورة المتمثلة في ضرورة العمل على تذويب الفروق الكبرى بين الحضارات، أو دفع بعضها إلى الاقتراب من بعض؛ وكلا النوعين من الحلول ليس باليسير المتاح في إطار الرؤية الراهنة دون ما سمّاه التصعيد، الذي يشكل مصدر خوف على الحضارة والناس بحدّ ذاته.

وما يقوله هنتنجتون عن سمات الحضارات المتعددة وكيف أسهمت كل منها في بناء المجتمعات التي تضمها، يؤكد بصورة مباشرة أنه لم يعمد إلى صياغة أطروحة فكرية لإعادة النظر في التركيبة الثقافية للمجتمعات المختلفة، والعمل على إزالة الفوارق الخطرة. وهذا مما يحمد له منهجياً في الواقع، لأنه أخبرنا أنه لن يسلك سبيله، فهو يجهد لبيان مخاطر التقسيمات الدولية على أساس الحزم الحضارية الذي يتعزز يوماً بعد يوم، إنه يقدم عدسة ثاقبة ومفيدة لرؤية التطورات الدولية، وبالتالي التحذير من الاستمرار في الاتجاهات الراهنة.



يذهب هنتنجتون بعد ما تقدم إلى إن الصورة التي رسمها ـ حتى هذا الموضع من الكتاب ـ للسياسة في عالم ما بعد الحرب الباردة، هي صورة شديدة التبسيط، لأنها «تحذف أشياء كثيرة وتشوه بعض الأشياء وتحجب غيرها»(٤). ويصرّح أننا إذا أردنا التفكير جدياً في شأن العالم وأن نعمل فيه بفاعلية، فمن الضروري أن تكون لدينا خريطة حقيقية موضحة ونظرية ما ومفهوم ونموذج؛ إذ بغير هذه البُنى الفكرية لن يكون سوى «ارتباك» و«طنطة» و«فوضى» كما يقول المفكر «وليم جيمس» الذي جعل من «السيكولوجيا» لأول مرة في الولايات المتحدة فرعاً علمياً مستقلاً(٥).

ويعتمد هنتنجتون على شواهد أخرى تشير إلى ما عبّر عنه «جون لويس جاديس» بقوله: «لكي يشقّ المرء طريقه عبر أرض غير مألوفة، فإن ذلك يتطلّب

وجود خريطة ما. ورسم الخرائط مثل المعرفة نفسها، إنه توضيح ضروري يجعلنا نرى موقعنا ووجهتنا».

ويؤكد على أن النماذج أو الخرئط التي نحتاجها في هذه الفترة من تطور السياسة العالمية، لا يصلح فيها أن تكون قائمة على السطحية والبساطة، على نحو ما كان ممكناً ومفيداً في أحقاب تاريخية ماضية، حيث كان نموذج بسيط للسياسة العالمية قادراً على تفسير ظواهر كثيرة أشدّ أهمية تتصل بنماذج أخرى، ويشكل نقطة بداية للشؤون الدولية على مدى حقبة زمنية مديدة.

ويرى أن أهم ما يجب أن تتسم به النماذج المقترحة في الفترة الراهنة، من الوضوح أو الشمولية، هو أن تجعلنا قادرين على أداء المهمات الأساسية الآتية:

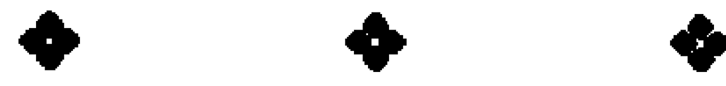
- ترتيب المعطيات الواقعية وإطلاق تعميمات تتصل بها.
- فهم العلاقات السببية بين الظواهر.
- توقع التطورات المستقبلية، والنجاح في التنبؤ بحدوثها.
- التمييز بين الأمور المهمة وغير المهمة.
- رؤية الطرق التي يجب سلكها لتحقيق الأهداف.

ويؤكد هنتنجتون بعد هذا التوصيف «أن أي خريطة أو نموذج ما هي إلا تجريد، وسوف تكون أكثر فائدة من أجل أهداف بعينها، لا من أجل أهداف أخرى»[٦].

ورغم أن هذا التأكيد يمثل إعادة للتذكير بأن دراسته لا تأخذ على عاتقها وضع نموذجات نظرية تتصف بالشمولية، على نحو ما طمح إليه كثير من علماء الاجتماع، وأنه باحث حريص على البقاء في إطار المقاصد العملية ذات الفائدة الواضحة والملموسة؛ إلا أنه لا يخلو من سمات سوسيولوجية لم يستطع الأستاذ الجامعي للعلوم السياسية أن يغفلها، نظراً لدورها الأساسي الفاعل في ما عدّه

من مهمات يجب أن يحققها النموذج المقترح، الذي يبدو من تحديده أنه غير قابل للإستغناء عن بعض الصياغات النظرية - إن لم نقل الماحكات الأيديولوجية - التي شكّلت لبّ كثير من المواقف في فترة الحرب الباردة، التي يعلن هنتنجتون بذله الجهد للتخلّص من بقاياها حتى مخلّفاتها.

والهاجس العملي الملحّ في تصور هنتنجتون يبدو من خلال تصريحه حول حاجتنا إلى خريطة تصور الحقيقة وتبسّطها في الوقت نفسه، على نحو يخدم أهدافنا. وهذا مما يكشف عن جانب من الغرضية الفاعلة التي كانت تقوده، فهو يسير نحو غرضه الأساسي الذي أوضحناه في بداية هذا الفصل، لتأكيد فرضه دون تتريعات بحثية أعرب عن نيته في تركها.



أربعة نماذج قاصرة

يبدأ هنتنجتون بعد ذكر سمات النموذج الفاعل في تفسير الأحداث المهمة التي تتصل بالسياسة العالمية، بإيراد أربعة أمثلة - نماذج للسياسة العالمية في نهاية الحرب الباردة، لإيضاح فكرته عن صور هذه النماذج أو أحادية البعد الذي ترتكز إليه، قياساً على المقترح الذي هو بصدد تقديمه.

فيبدأ مثاله الأول بما يسميه «أحد النماذج المغرقة في التفاصيل» الذي قام على افتراض أن انتهاء الحرب الباردة يعني انتهاء الصدام الكبير في السياسة العالمية، وظهور عالم منسجم تماماً؛ قاصداً بهذا أطروحة «نهاية التاريخ» للكاتب الأميركي «فرنسيس فوكوياما» الذي أفاد: أننا «ربما كنا نشهد نهاية التاريخ بما هو: نقطة النهاية للتطور الأيديولوجي للبشرية وتعميم الليبرالية الديمقراطية الغربية على مستوى العالم كشكل نهائي للحركة الإنسانية»[٧].

لقد رأى فوكوياما بانتهاء الحرب الباردة انتهاء لحرب الأفكار وانتصاراً للديمقراطية الليبرالية، رغم إقراره ببقاء كثير من المؤمنين بالماركسية اللينينية موجودين «في أماكن مثل مانجوا وبيونج يانج وكمبيردج وماساشوستس». وذهب إلى أن المستقبل لن يكون مكرّساً من أجل الصراعات الكبرى الساخنة حول صلاحية الأفكار، بل من أجل حل المشكلات الاقتصادية والفنية المعاشة.

ويعرب هنتنجتون، بعد هذا التعليق التحليلي الانتقادي، عن عدم رضاه حول هذه الرؤية لولادة «عالم واحد» هو مصدر الشعور بالبهجة والتوافق، على نحو ما ذاع في كتابات ودعوات لكثير من السياسيين والزعماء والمسؤولين، بعد

انتهاء الحرب الباردة. ويشير إلى أن الأحداث التالية قد أثبتت أن شيئاً فعلياً من هذا لم يتحقق، وبقيت أمور كثيرة على أحوالها التي كانت عليها قبل انتهاء الحرب الباردة، إن لم تكن أمور أخرى قد زادت أحوالها سوءاً.

ويتضح من كلام هنتنجتون عدم موافقته ـ أيضاً ـ على القيام بمشاركة في العمل على وضع نموذج ينطوي على مثل ذلك «التعميم» التصوري ـ بغض النظر عن تفاؤله أو عدمه ـ الذي أشار من البداية أنه لا يدخل في إطار بحثه، باعتباره تكريساً لصياغة «نظرية فلسفية» الطابع تتصل بعلم الاجتماع والأيديولوجيا أكثر من اتصالها بتقديم «عدسة ـ نموذج» لرؤية تطورات السياسة العالمية.

ويحكم أن لحظة الشعور بالبهجة في نهاية الحرب الباردة قد ولّدت «وهماً» بالتوافق والانسجام، سرعان ما انكشف أنه وهم بالفعل. فقد اختلف العالم في أوائل السبعينات عن ذي قبل، لكنه لم يكن بالضرورة أكثر سلاماً. وقد بدا التغيّر حتمياً، لكن التقدم لم يكن كذلك. وكذلك، ازدهرت أوهام مماثلة عن التوافق والانسجام في نهاية كل من صراعات القرن العشرين الرئيسية الأخرى.

ووهم التوافق أو الانسجام في نهاية الحرب الباردة تبدّد إثر تزايد الصدامات العرقية والتطهير العرقي، وانهيار النظام والقانون في عدد من الدول، وبروز أشكال جديدة من التحالفات والاحتكاكات بينها، وانبعاث حركات شيوعية وفاشية جديدة، واتساع الأصولية الدينية، وانتهاء دبلوماسية الابتسامات وسياسة المساعدات في علاقات روسيا بالغرب، وعجز الأمم المتحدة عن كبح جماح المواجهات الدامية والتكريس المتزايد لنهوض الصين.

ويرى هنتنجتون: من الواضح أن نموذج عالم واحد منسجم هو شيء بعيدٌ جداً ومنفصل عن الواقع، ولن يكون دليلاً مفيداً في عالم ما بعد الحرب الباردة. فيؤكد بهذا الردّ الوجيز على أطروحة فوكوياما جانباً من المدى النظري ـ على

الأقل - الذي يفصل بين طبيعة الجهود التأليفية التي عالج الرجلان أطروحة تطور السياسة الدولية من خلالها في حقبة ما بعد الحرب الباردة.



ولدى الحديث عن النموذج الثاني التمثيلي، يلفت هنتنجتون النظر إلى أن الناس لديهم دائماً ما يغريهم بتقسيم بعضهم إلى «نحن» و«هم»، للتعبير عن نوعين من الجماعات؛ أولهما «الجماعة التفضيلية» االتي ينتمي إليها المتكلم أو صاحب التصنيف أو الفئة أو الهويّة المحددة، والنوع الثاني هو «الجماعة الأخرى» التي هي أقلّ مكانة أو أقل فضائل ويمكن أن تحمل عليها جميع صفات «الوحشية، أو عدم التحضّر» التي يسميها «البربرية» المخالفة على نحو أو آخر لما في «حضارة» نحن من مزايا وخصائص.

ويشير هنتنجتون إلى أنه حسب تعريف الأجزاء، فإن صورة عالم من جزئين قد تكون متطابقة مع الواقع على نحو ما، وأن التقسيم الأكثر شيوعاً وظهر تحت مسميات مختلفة هو الذي تمّ بين الدول الغنية (الحديثة والمتقدمة) والدول الفقيرة (التقليدية، المتخلفة، النامية). ويصرّح بأنه قد ارتبط بهذا التقسيم - تاريخياً - تقسيمٌ من نوع آخر، ثقافي، بين الشرق والغرب، حيث كان التأكيد فيه أقل على الفروق الاقتصادية وأكبر على الفروق في الفلسفة والقيم وأسلوب العيش(٨).

وهذا الموقف الذي يشبه إلى حدّ كبير أحكاماً أطلقها باحثون وعلماء اجتماع وأنثروبولوجيون، على مدى فترات تاريخية متفاوتة، لا يراه هنتنجتون مناسباً للاعتماد بمثابة مقدمة يتم على أساسها تسجيل نتائج نظرية تتصل بالحياة المجتمعية لفئة أو مجموعة.

ونلاحظ أنه ربما يكون الأقرب إلى موقف هنتنجتون ـ في سياق بحثه ـ شيء على العكس من ذلك لم يعالجه بالإفصاح عنه، يتمثل في إمكان عدّ ذلك التقسيم مقبولاً ـ إلى حد ما ـ في تسجيل نتائج تجريبية مؤكدة بإحصاءات لا تنتهي، تظهر وجود ميل لدى كثير من الناس العاديين والباحثين إلى وضع «ثنائيات» متقابلة بمثابة نموذج بسيط ومتاح لرؤية الواقع، وتشير إلى الجانب المفتوح من السلوكية البشرية التي يمكن أن يرتكز الناس إليها في صياغة علاقاتهم.

هذا المرتكز العملي يعتمده هنتنجتون لإظهار تأثير واحدة من الخصائص الجمعية الفاعلة في حركة الشعور بالانتماء، ليس بين العامة والأشخاص العاديين وأصحاب المستويات الدنيا من التعليم والمناطق المعزولة عن التقدم الحضاري فقط، بل كذلك أيضاً بين صفوف أولئك الباحثين المشهورين والمختصين الذين حللوا العالم على أساس المقابلات الثنائية: الشرق والغرب، الشمال والجنوب، المركز والأطراف، وغير هذه من نموذجات.

ويعلّق هنتنجتون بصورة إيضاحية مقارنة بين حالتين متمايزتين أن بعض المسلمين يقسمون العالم على نحو تقليدي إلى «دار الإسلام» و«دار الحرب»، وقد وجد هذا التمييز صدى ـ بمعنى ما ـ في نهاية الحرب الباردة في جهود بعض الباحثين الأميركيين، الذين قسموا العالم إلى «مناطق سلام» ومناطق «اضطراب». إن صورة عالم من جزئين قد تكون مطابقة للواقع، على نحو ما، لكن جميع التقسيمات التي تنحو هذا النحو إنما تعكس ـ فقط ـ بعض عناصر الواقع، وتنطوي جميعاً على أوجه قصور.

والمثال الإيضاحي الذي يقدمه لتأكيد هذه المعالجة ـ الرأي الذي يتبنّاه، يتمثل في الإشارة إلى أن الدول الغنية الحديثة تشترك في بعض الصفات التي تميّزها عن الدول الفقيرة التقليدية، التي تشترك فيما بينها أيضاً ببعض الصفات، لكن هذا لا ينفي حدوث الصدامات وتضارب المصالح بين أيٍ من

أعضاء هذين النوعين من دول قطبي الثنائية التصنيفية، التي يجب أن لا تتجاوز إطار التبسيط النظري أو العملي للتعبير عن مسائل خاصة في ظروف محددة، لكي نضمن بقاءها ضمن الاستخدام المأمون لإطلاق التسمية.

والجانب النظري الذي استنبطناه من الأمثلة المضروبة عند هنتنجتون يتعزّز، من خلال تأكيده على أن الدلائل تشير إلى أن الفروق في الثروة قد أدت إلى صدامات بين المجتمعات، لكنها حدثت بصورة أكثر احتمالاً وعمقاً حينما حاول مجتمع غني وقوي أن يغزو أو يحتلّ مجتمعاً فقيراً أو أقل قوة؛ وفعل الغرب ذلك على مدى أربعة قرون، ثم انتهت الأحوال بحروب تحرير معروفة، من المؤسف أنها سرعان ما تحوّلت إلى حروب ونزاعات بين الفئات والأعراق التي تتكوّن منها الشعوب المتحرّرة نفسها.

فالمواجهة أو الصراع بين الأغنياء والفقراء الآن لم يعودا ممكنين، طبقاً لتحليل هنتنجتون، والسبب الرئيس في هذا هو إن الدول الفقيرة ـ باستثناء حالات خاصة ـ تنقصها الوحدة السياسية والقوة الاقتصادية والمقدرة العسكرية اللازمة لتحدّي الدول الغنية، في ضوء التطورات التكنولوجية وتغيّر طبيعة المواجهات العسكرية والكلفة الباهظة للحروب ـ بصورة أساسية ـ إضافة إلى أسباب عديدة أخرى.

وهو يرى أن النمو الاقتصادي في آسيا وأميركا اللاتينية يطمس الانقسام البسيط بين من يملكون ومن لا يملكون، والدول الغنية قد يشنّ بعضها «حروباً تجارية» على بعض، وبعض الدول الفقيرة قد يشن «حروباً طاحنة» على بعض، لكن «حرباً عالمية طبقية» بين الجنوب الفقير والشمال الغني لن تقوم، ومثل هذا الاحتمال أمرٌ بعيد عن الواقع تماماً، كبعد احتمال وجود عالم سعيد متآلف.

ويصل إلى النتيجة القائلة إن وحدة غير الغربيين وثنائية «الشرق ـ الغرب» أسطورتان صنعهما الغرب في أثناء الحرب الباردة، وإنّ استقطاب الشرق

والغرب ثقافياً، في ضوء حقيقة عدم وجود منظور ثقافي وحيد، هو في جزء منه ـ لسوء الحظ ـ نتيجة أخرى لتسمية الحضارة الأوروبية بـ«الحضارة الغربية». وربما كان من الملائم أن نتحدث من هذا المنظور عن «الغرب والآخرين»، الذي يعني على الأقل وجود أكثر من «غرب غربي»، فالعالم على درجة كبيرة من التعقيد لا يمكن تجاهلها.

لا شك أن هذه اللفتة البحثية تشير إلى أن هنتنجتون يدعو بصورة عملية إلى إعادة النظر في أكثر من تصنيف في المجتمعات المنتشرة تحت رايات الدول المتعددة، وإن كان يقتصر تصريحه على الحديث عن انعدام وجود منظور ثقافي وحيد مؤهل لرؤية جميع الحضارات والحكم على طبيعة الترابطات التي يمكن استنباطها، انطلاقاً من معايير موضوعية.

وانعدام الأداة يرتبط على نحو مباشر بوجود التفاوت الثقافي نفسه، الذي انطلق هنتنجتون من إقراره بين الدول، باعتباره المعطى العملي الأكيد الذي يمثل واقعاً يمكن اتخاذه أساساً لبحث عملي في السياسة الدولية. ويتصل بهذا ما يمكن عدّه الصور المرسومة للمجتمعات المدروسة، وهي صور من منظورين مختلفين إلى درجة التعارض، بمقتضى طبيعة منظور أيّ رؤية نفسه.

فالمجتمعات التي ترى نفسها لا يمكن أن تتطابق صورها المرسومة لحضارتها والحضارة عامة، على الصور التي تراها لهذه الحضارة المعنية أو الحضارة عامة، إنما هي مجموعةٌ سكانية أخرى لا تنتمي إلى الحضارة نفسها؛ وذلك نظراً لأن الحضارة ـ مهما كانت بسيطة و كانت خريطها واضحة ـ لا يمكن اختصارها في مجموعة من المذخورات أو المنقولات، بعيداً عن الخلفيات والظلال التي لا تقبل النقل ـ حسب طبيعتها التكوينية المعقدة ـ وقد تكون أكثر أهمية من تلك العناصر التكوينية الظاهرة للعيان أو التي تقبل النقل والملاحظة.



ولدى معالجة هنتنجتون ثالث النماذج القاصرة عن رؤية حقيقة التطورات الدولية، التي يوردها للتمثيل قبل عرض نموذجه، يشير إلى أن هذا النموذج يضع خريطة ثالثة للعالم بعد الحرب الباردة، تنشأ عن ما يسمى النظرية الواقعية للعلاقات الدولية، التي ترى أن مجموعة اللاعبين المهمين الوحيدين في السياسة الدولية، تتشكل من الدول نفسها، وأن العلاقة التي تربط بينها هي «علاقة فوضى تحكمها الظروف».

يستمد هنتنجتون من أحد مقالات «كينث ولتز» شاهداً توضيحياً لهذه الرؤية مفاده أن الدول - لكي تضمن بقاءها وأمنها - تحاول باستمرار أن تعظّم من قوتها. وعندما ترى دولةً ما دولة أخرى تزيد من قوتها وبالتالي تصبح خطراً محتملاً، فإنها تحاول أن تحمي أمنها الخاص بتقوية نفسها ومضاعفة قوتها أو التحالف مع دول أخرى. إن مصالح وأفعال مئة وأربع وثمانين دولة تقريباً في عالم ما بعد الحرب الباردة يمكن التنبؤ بها، انطلاقاً من هذه الافتراضات[٩].

ويفيدنا هنتنجتون أن هناك من يقتنع بأن هذه الصورة الواقعية للعالم هي نقطة بداية مفيدة لدرجة كبيرة من أجل تحليل الشؤون الدولية، كما أنها تفسّر كثيراً من سلوك الدولة. ويرون أن الدول سوف تبقى - كما هي الآن - الكيانات السائدة في الشؤون العالمية؛ فهي تحتفظ بالجيوش، وتمارس الدبلوماسية، وتتفاوض بغرض الوصول إلى اتفاقيات، وتخوض الحروب وتتحكم في المنظمات الدولية، كما تشكل الإنتاج والتجارة وتؤثر فيهما إلى حدّ كبير.

إلا إن هذا لا يكفي لرؤية حقيقة السياسة الدولية عند هنتنجتون، ويشكل الموقف الرافض الذي يتخذه من هذا النموذج رداً صريحاً ومباشراً على القائلين به، وإن كان دون تسمية لمفكرين أو جهات. كما إنه يعدّ تجسيداً ثانياً لنفي صلاحية عكس هذا النموذج التفسيري، الذي يمكن استنباطه من الأطروحة القائلة إن العولمة التي تتشكل عناصرها بعد نهاية الحرب الباردة سوف تؤدي إلى

زوال الدولة بمعناها التقليدي، وربما تغيّرت طبائع الحكومات في مجتمعات المستقبل التي تتزايد فيها سلطة مؤسسات المجتمع المدني إلى حد بعيد.

ويبدو أن هنتنجتون لا يرى هذا الأمر على المدى الواقعي جديراً بالنظر، إن لم يكن بالمعالجة. ولذا فهو يمضي إلى القطع بأن حكومات الدول تعطي الأولوية لضمان الأمن الخارجي لدولها، رغم أنها غالباً ما تولي أهمية لأمنها (كحكومة) ضد التهديدات الداخلية.

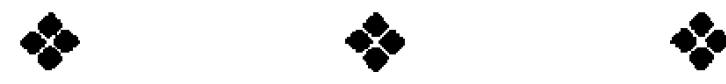
ويؤكد أن نموذج الدولة هذا، يقدم صورة أكثر واقعية ودليلاً على طبيعة السياسة العالمية، أكثر مما يقدمه نموذج تقسيم العالم إلى اثنين أو جعله واحداً؛ مع ملاحظته أن نموذج الدولة ينطوي - كغيره - على عيوب شديدة، أهمها افتراضه أن جميع الدول تدرك مصالحها على المستوى نفسه، وتتصرف على هذا النحو نفسه أيضاً.

إذ يعتقد هنتنجتون أن افتراض الدولة البسيط أن «القوة هي كل شيء» يعتبر بداية لفهم سلوكها، لكنه لا يوصلنا بعيداً. فالدول تعرف مصالحها بلغة القوة وبأشياء أخرى متعددة غيرها، وغالباً ما تعمد إلى العمل لموازنة القوى. ولو كان ذلك هو كل ما تقوم به، لكانت دول غربي أوروبا قد اندمجت مع الاتحاد السوفيتي ضد الولايات المتحدة في فترة أواخر الأربعينات.

فرغم أن الدول تستجيب أساساً للأخطار التي تتصورها، إلا أن القيم والثقافة والمؤسسات تؤثر باستمرار في كيفية تحديد الدولة لمصالحها، إضافة إلى أن مصالح الدولة لا تتشكل - فقط - عن طريق قيمها ومؤسساتها المحلية، ولا بدّ أن تلعب النماذج والمؤسسات الدولية أدواراً فاعلة في هذا الشأن.

ولاحظ هنتنجتون أن الدول التي سوف تستمر في لعب «الأدوار الرئيسية» التي أشير إليها من قبل في السياسة العالمية، ستعاني - في الوقت نفسه - من فقدان أجزاء من السيادة والوظائف والقوة. وقد غدا واضحاً - خلال الفترة

الراهنة ـ للجميع أن المؤسسات الدولية تؤكد حقها في إصدار الأحكام على ما تفعله الدول داخل أراضيها، وحقها في تقييده. بل إن المؤسسات الدولية أحياناً ـ ولاسيما في أوروبا ـ أضحت تضطلع بوظائف كانت من وظائف الدولة في الماضي، ونشأت بيروقراطية عالمية قوية تعمل على نحو مباشر في هيئة أفراد ينتمون إلى المواطنين العاديين، فهم ليسوا موظفين ولا يمثلون الحكومة أو الهيئات التابعة لها.



بعد الصور الثلاث التي رسمها هنتنجتون للدول والترجيحات التي قدمها حول استمرارها وجدارتها، قياساً على النموذج الذي ذكر خصائصه لرؤية السياسة العالمية في المرحلة المقبلة؛ يضيف صورة رابعة تمثل «الدولة المتداعية» التي ظهرت نتيجة انتهاء الحرب الباردة أيضاً، ويرى أنها تمثل حالياً مصدراً للخطورة على وجودها ـ بما هي دولة متشكلة في الواقع على الخارطة السياسية ـ ومصدراً للخطورة على الحضارة ككل، باعتبارها نتاج الوجود الفاعل لمجموعة الدول في العالم.

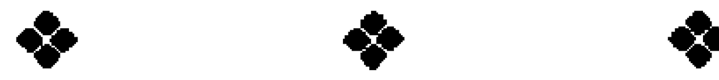
ويشير إلى ما يتسم به هذا النموذج من فوضى عارمة تؤكدها معطيات كثيرة، في نظر القائلين به، يأتي في مقدمتها: انهيار السلطة الحكومية، تفكك الدولة، اتساع نطاق الصدامات العرقية والقبلية والدينية، تدبير المذابح وتفشي حركات التطهير العرقي، ظهور التكتلات الإجرامية الدولية، زيادة أعداد اللاجئين والمشردين وضحايا الصراعات، سهولة امتلاك الأسلحة التقليدية وأسلحة الدمار الشامل، انتشار الإرهاب.

ويرى هنتنجتون أن هذه الصورة القاتمة التي عمد إلى تبنّيها كثير من المفكرين(١٠) والحكومات لاتخاذ إجراءات ضد الأشخاص وبعض الدول، لا شك

إنها قريبة من الحقيقة وتقدم صورة نابضة ودقيقة لكثير مما يحدث في العالم؛ لكن هذا لا يعني أن العالم أضحى بغير نظام أو خالياً من الضوابط.

ويحكم أن فائدة هذا النموذج من الرؤية، الذي يخالف نموذجه بصورة واضحة، ستكون محصورة في أنه يقدم لنا بعض المفاتيح لفهم العالم، من أجل ترتيب الأحداث وتحديد أهميتها، والتنبؤ باتجاهات الفوضى والتمييز بين أشكالها وأسبابها المحتملة ونتائجها المختلفة، إضافة إلى اكتشاف مؤشرات تساعد صانع القرار السياسي بصورة فاعلة.

ويرتكز جانب من رفض هنتنجتون لهذا النموذج على ما يمكن تمييزه من خلافات منهجية تنطوي عليها تقويمات الظواهر السابقة، مما يتصل برفضه الأساسي المبني على افتراض أن المحتوى الثقافي ينطوي على الإيجابي الحديث والسلبي المتفسخ في الوقت نفسه، وتزداد الخطورة على الإنسان والمجتمع كلما ارتبط تحديد الهوّية بالاعتماد على خليط غير واضح التركيب من المعطيات الثقافية التي تتخَذ مواقف الدولة على أساس منها.



نموذج هنتنجتون المقترح

يتوقف هنتنجتون بعد الأربعة النماذج التي أشار إليها في إطار ما اعتبره «المقارنة بين عوالم» متعددة لرسم السياسة الدولية، ويرى أن كلاً منها قدّم تركيبة مختلفة - إلى حد ما - من الواقعية والتبسيط الشديد، وأن لكل منها عيوبه وقصوره، التي يتمثل أخطرها في قبول معطيات متناقضة ضمناً، هي أشبه بمن يقول إن العالم منهمك في عمليات من التفكك والاندماج في الوقت نفسه.

فأستاذ العلوم السياسية - هنا - يجادل بأن النموذجين المذكورين (التفكك، الاندماج) موجودان في الواقع، لكن النموذج الأكثر تعقيداً سوف يقرّب الواقع أكثر من النموذج البسيط؛ مع ملاحظة أن هذا يضحي بالتبسيط الشديد لمصلحة الواقعية، وإذا واصلنا هذا السلوك على مستوى أعلى فسوف يؤدي بنا إلى رفض النماذج والنظريات جميعها. يضاف إلى هذا أن تبنّي أيّ اتجاهين متعارضين في الوقت نفسه، يعني إخفاق نموذج «التفكك - الاندماج» في تحديد الظروف التي يمكن أن يسيطر فيها أحد التوجهين.

هذه الملاحظة المبنية - في إطارها المعرفي - على تحليل المعطى المنطقي لمفهومي «التفكك» و«الاندماج» تستمد عند هنتنجتون مسوّغها الأساسي من تحليله المحتوى السلوكي لممارسة السياسة الدولية، الذي يعدّه الشغل الشاغل لتشكيل مواقف أو توجّهات تقوم بدورها على علاقة منطقية تنعكس في الربط بين: إمكان تجسيد الواقع دون إفراط في التبسيط، والمحافظة على مستوى من التعقيد لا يذهب بعيداً عن إمكان تحويل النموذج السلوكي إلى فاعلية سياسية.

وهنتنجتون لا يجد في معالجة الموضوع نوعاً من التنظيرات أو المحاولات

النظرية للتفسير، بقدر ما يرى أن الصياغة يجب أن تتخذ صورة خريطة واضحة كما أراد، يمكن تطبيقها على العالم، وليس تطبيق العالم عليها. ولذا فهو يرى أن التحدي يتمثل ـ بصورته الواضحة المباشرة ـ في بناء نموذج يفسر الأحداث الأكثر أهمية، ويقدم لنا فهماً أفضل للتوجهات مما تقدمه النماذج الأخرى، وعلى المستوى نفسه من التجريد العقلي.

ويضيف ملاحظة أخرى تجاه النماذج الأربعة التي عرضها، تتصل بمسألة تنافرها فيما بينها، انطلاقاً من رأيه أن العالم لا يمكن أن يكون واحداً وفي الوقت نفسه مقسماً بين «شرق» و«غرب» أو «شمال» و«جنوب». ولا الدولة القومية يمكن أن تكون حجر الأساس في الشؤون العالمية، إذا كانت ممزقة ومفتتة بسبب الصدامات الأهلية. فالعالم واحد أو اثنان أو مئة وأربع وثمانون دولة، كما إنه عدد لا محدود من القبائل والجماعات العرقية والقومية.

والحل الذي يقدمه هنتنجتون بعد رفض النماذج الأربعة، يرتكز على المنظور الحضاري، أو على تصنيف العالم ضمن منظومات حضارية. وهو يعني أن الباحث ـ بمثل هذا التوجه ـ إنما يتعامل مع الواقع دون تبسيط شديد، ودون أن ينأى عن الواقعية حباً بالتعقيد النظري الذي يستوعب ما هو أكثر من الواقع عادة، مع وجود الشعور بأن المستقبل هو الذي يجب أن نعمل على بنائه بعد انتهاء مرحلة الحرب الباردة وأن نكون جميعاً معنيين بهذا.

ويقول حول تسويغه نموذجه: إن النظر إلى العالم باعتباره سبع حضارات أو ثماني حضارات، يجعلنا نتجنّب كثيراً من الصعاب، ولا يضحي بالواقع لحساب التبسيط الشديد كما هي حال القائلين بنموذج وجود عالم واحد أو نموذج وجود عالمين، إضافة إلى عدم تضحيته بالتبسيط الشديد من أجل الواقع كما هي حال نموذج الدولة أو نموذج الفوضى.

وينتقل من تعريف نموذجه عن طريق نفي السمات التي لا يتصف بها، إلى تعريفه عن طريق الإثبات وذكر ما يميّزه من سمات، فيقول إنه يقدم لنا إطار عمل مفهوماً وسهل الاستيعاب: لفهم العالم وتمييز المهم من غير المهم في الصراعات الكثيرة، ويتنبأ بصراعات المستقبل، ويقدم الخطوط الهادية لصانعي السياسة. كما أنه يبنى على النماذج الأخرى ويتكامل معها، وهو أكثر تناغماً معها مما هي بعضها مع بعض.

ويقدم هنتنجتون أمثلة على تناول المسألة على أساس الحضارات، فيقول إنه ينطوي على الأمور الآتية[11]:

- قوى الاندماج في العالم حقيقية، وهي بالتحديد ما يولّد قوة مضادة من التوكيد الثقافي والوعي الحضاري.
- العالم اثنان بمعنى ما، ولكن التمييز الأساسي هو بين الغرب - باعتباره الحضارة السائدة حتى اليوم - والآخرين جميعاً الذين لا يوجد بينهم سوى مشترك قليل، إذا وجد. إن العالم منقسم إلى عالمين: عالم غربي واحد، وكثرة غير غربية.
- صحيح إن الدول القومية أهم اللاعبين في الشؤون الدولية حالياً ومستقبلاً، لكن مصالحها وصراعاتها وارتباطاتها تتشكل نتيجة عوامل ثقافية وحضارية يتزايد تأثيرها باستمرار.
- صحيح إن العالم تسوده حالة من الفوضى ويحفل بالمواجهات القبلية والعرقية، لكن المواجهات التي تشكل خطراً أعظم على الاستقرار تتمثل في المواجهات بين الدول والجماعات المنتمية إلى حضارات مختلفة.

ويخلص هنتنجتون إلى النتيجة القائلة: إن هذا النموذج القائم على الحضارة، يقدم خريطة مبسطة، دون إخلال، لفهم ما يدور في العالم. ويرى أن المنظور الحضاري سوف يدفع السكرتير العام للأمم المتحدة ووزير خارجية

الولايات المتحدة، في إطار تركيز جهودهما على صنع السلام، إلى الاهتمام بتلك المواجهات التي تحمل إمكانية الاتساع أكثر من غيرها والتحول إلى حروب أوسع.

وينتقل هنتنجتون من الحديث عن بساطة الخريطة التي يقدمها نموذجه، إلى الحديث عن صلاحيته للتنبؤ كغيره من النماذج. فيعقد مقارنة بين نموذجه ونموذج الدولة الواقعي الذي استخدمه «جون ميرشيمر» للتنبؤ بنشوب حرب منافسة مصالح تذكيها مخاوف أمنية بين روسيا وأوكرانيا.

ويحكم هنتنجتون بأن تناول الأمر من منظور حضاري يؤكد الروابط الثقافية والشخصية والتاريخية بين روسيا وأوكرانيا وامتزاج الشعبين، ويركز على خط الفصل الحضاري الموجود بين أوكرانيا الشرقية الأرثوذكسية وأوكرانيا الغربية المنتمية للكنيسة الشرقية؛ ولذا فإنه يساعد على التقليل من احتمال نشوب حرب بين روسيا وأوكرانيا بتوجيه الانتباه إلى احتمال انقسام أوكرانيا إلى دولتين بتأثير العوامل الثقافية المذكورة.

كما يحكم أن التنبؤ الذي وصل إليه «ميرشيمر» لاحتمال نشوب حرب واحتلال روسيا لأوكرانيا، جعله يوافق على أن تكون لأوكرانيا أسلحتها النووية. أما التناول من منظور حضاري - بطريقة هنتنجتون - فسوف يشجع التعاون بين البلدين، ويحث أوكرانيا على التخلي عن أسلحتها النووية، والحصول على مساعدات اقتصادية كبيرة ووسائل أخرى للحفاظ على الوحدة الأوكرانية وعلى استقلالها وأن تكفل تخطيطاً لمواجهة الطوارئ المحتملة لتفكك البلاد.

والواقع أن هذا الذي قدمه هنتنجتون لبيان الفرق بين تناول النموذج الواقعي الذي اتبعه ميرشيمر وغيره، وتناول المنظور الحضاري الذي يدعو إليه، لا يكشف عن «فروقات جذرية» في البحث، بقدر ما هو يشير إلى الرغبة في إغلاق الأبواب أمام المشكلات التي قد تؤدي إلى تهديد هدوء العلاقات بين الدول.

فالمسائل التي عدّ منها هنتنجتون: الحث على التخلي عن الأسلحة النووية، الحصول على مساعدات اقتصادية كبيرة، الحفاظ على الاستقلال، منع التقسيم؛ تعدّ جميعها وكثير غيرها تحتاجه الدول بعد انتهاء الحرب الباردة، مما يدخل في إطار القرارات التي تتخذها الدولة من خلال موقعها السياسي والعسكري والاقتصادي، وليست أموراً تحدث على مستوى واحد ودفعة واحدة لدى الدول جميعاً، وهو أمر يجعلها ـ بحدّ ذاته ـ مسائل إشكالية.

إن ما عدّه ببساطة في أسطر قليلة لا يشكل معطيات موضوعية أو تعيينات حيادية يمكن الاستعانة بها واستدعاؤها عند الحاجة، بل هي مواقف وحالات تختلف بحسب الظروف ويجب أن تُصنع وتتشكل بناء على مواقف وقدرات سابقة تتوافر لدى الدولة في واقع علاقاتها الراهنة والمتوقعة. وعدم مراعاة أي باحث مثل هذا التعقيد ـ الذي لا يمكن لنا أن نجعله بسيطاً بمجرد وضعه على الورق مع المسائل البسيطة ـ يعني أن المنظور الحضاري لا يقدم أكثر من حلول لفظية، رغم قائمة الأحداث التي وقعت خلال السنوات الأخيرة، وعدّها هنتنجتون باعتبارها تصوّر الصلة الوثيقة بالنموذج الحضاري المقترح.

كما نلاحظ أن النموذج الذي قدمه هنتنجتون ـ الذي هو كما أشرنا أستاذ للعلوم السياسية ـ إنما ينطوي على جانب تعليمي إيضاحي أكثر من شموله خصائص موقوفة على النموذج نفسه دون غيره. إذ إن مسألة أخذ المعطيات المتعددة للحالة الواحدة في الحسبان هي مسألة ممكنة في جميع النماذج الأخرى، بغرض توسيع حساب احتمالات التنبؤ وإجراء المفاضلات والترجيحات بناء على الأغراض والمصالح؛ وليس مثل هذا الموقف هو ما يخفى على المفكرين والمشتغلين بصناعة القرار السياسي علاوة على متخذيه.

والقوة الحقيقية التي يتمتع بها نموذج هنتنجتون ـ في هذا المجال وغيره ـ أنه مبنيٌّ بصورة تلفيقية تمنحه المرونة وقابلية التكييف، أي إنه لا يؤمن بأحادية

النظرة، في الوقت الذي يقرّ فيه عدم إمكان الجمع بين المتناقضات في أحايين كثيرة، مما يجعله مفتوحاً لإدخال التحسينات على النحو الذي سلكه مَن راجعوا كتاب هنتنجتون المتضمن نموذجه المرن.

وموضع القوة الموصوف هذا، هو - كذلك - مصدر ضعف في النموذج الذي اقترحه هنتنجتون، من جهة ثانية. فمسألة ترجيح المنظور الحضاري في تناول صناعة القرارات الدولية والسياسات المرتبطة بها، ليست مسألة اختيار بين أبيض وأسود، بل الأمر ينطوي على تعقيدات كثيرة جداً، يتجاهل بعضها هنتنجتون في هذه المقارنة كما تجاهل أصحاب النماذج الأخرى لدى مقارناتهم أموراً بالغة في الأهمية بتأثير عوامل متباينة.

وجلّ ما يمكن أن يقدمه نموذج هنتنجتون في حالة كهذه يتمثل في توجيه الاهتمام إلى النظرة الأحادية باعتبارها غير مؤهلة لرؤية العلاقات السياسية بين الدول، بسبب ضيق مدى الأحادية نفسها؛ وهي مسألة قد تكون مفتاحاً للاتفاق أكثر من الاختلاف بين الباحثين المختصين في دراسات العلوم الإنسانية.

كما إنه لا بدّ من القول - هنا - إن العمل المشترك بين المفكرين لجعل العامل الثقافي الإيجابي أكثر رجحاناً في التأثير، قد يكون واحداً من أفضل التصرفات إزاء فرز الأدوار المتوقع أن تؤثر بصورة متعاظمة في تحديد أغراض السياسات الدولية في المستقبل، سواء كان هذا في إطار القول بوجود عدد من الحضارات المختلفة لا يتجاوز عدّ أصابع اليدين - كما هي حالة نموذج هنتنجتون - أم القول بوجود دول تمضي إلى استخدام المعطيات المتوافرة لديها انطلاقاً من السعي إلى ما تراه يحقق مصالحها المختلفة.

وسوف نعود إلى هذه القضايا وغيرها، في الباب الخامس من كتابنا هذا.

الفصل الثاني

الحضارة وتواريخ الحضارات

أشار هنتنجتون في الفصل الثاني من كتابه إلى وجود اتفاق عريض بين كثير من أصحاب النظريات ـ المختلفة الاتجاهات في البحوث الاجتماعية والأنثروبولوجية ـ حول الفروض الرئيسية التي تتصل بطبيعة الحضارات وهويتها وقواها المحركة وعواملها المؤثرة.

ولخّص مواضع الاتفاق في المسائل المحددة التي سنأتي على ذكرها، التي يتبيّن تباعاً أنه يعتمد عليها في إقامة أرضية مستمدة من الواقع يرفع عليها بنيان دراسته، مستمداً من أبحاث المختصين دعماً لآرائه يجعلها ـ بشكل أو بآخر ـ في منأى عن الإهمال أو التفكير بأنها تعبير مفرط عن خوف من المستقبل، وتجسيم لأخطار متصوَّرة لن تقع بعد أن انتهت الحرب الباردة.

وهو الأمر الذي سوف يؤدي ـ بالتالي، إذا حصل ـ إلى تفريغ هذه الجهود من محتوياتها الجادة، وحشرها مع كثير مما سبقها ولم تلفت الدول إليه إلا بعد فوات الأوان، على غرار ما ظهر من تحذيرات قبل نشوب الحربين العالميتين الأولى والثانية اللتين دفعت فيهما الشعوب أثماناً باهظة، وغرار ما ظهر من اتجاهات معتدلة في المعسكرين الليبرالي والاشتراكي أيضاً.

ويزوّد القارئ المهتمّ بقائمة من المصادر والمراجع الغنية حول هذا الموضوع، فيما يمضي إلى معالجة الأغراض الرئيسة التي يرى الحاجة إليها في تقديم نوع

من التحديد لمفهوم الحضارة، انطلاقاً من معرفته التخصصية بأنّ هذا المفهوم وما يرتبط به من مفاهيم عديدة أخرى كان مجالاً رحباً للتجاذب بين المفكرين المختلفين على مدى فترة طويلة من الزمن، وقد يكون من باب التفاؤل أن نفكر أن مثل هذه الخلافات سوف تنتهي قريباً إلى الحسم، رغم المعلومات المتزايدة التي تتحصل بين أيدينا عن الحضارات والشعوب التي مرّت في الأحقاب التاريخية المتطاولة.

ولا شك أن هذا الموقف - سواء عند هنتنجتون وغيره من المفكرين المختصين - يستدعي في أي مناقشة جادة للشؤون السياسية، أن ينطلق الباحث من جملة معينة على نحو مسبق - بدرجات متفاوتة - من القضايا ذات الصلة بتحديد الأطر العريضة للحضارة ومشتملاتها التي كانت على مرّ الحقب التاريخية موضوعات لبحوث العلوم الإنسانية في سعيها نحو تطوير المجتمعات أو إحداث التغييرات فيها، على أنحاء منحتها خصائصها المميّزة والمشتركة معاً.



الخصائص المميّزة في الحضارات

يعدّ هنتنجتون مجموعة من الخصائص الأساسية، باعتبارها مما تمّ الإجماع عليه لدى غالبية الباحثين وعلماء الاجتماع، وتتصل بأمور مشتركة هي من طبيعة الحضارة وهويتها وقواها المحركة.

هذه الخصائص يلخّصها في ست، يمكن أن نصوغها على الشكل الآتي(1):

أولاً:

وجود فروق بين الحضارة بمعناها المفرد، والحضارات بصيغة الجمع. وقد أظهر مفكرون مختصون أن الحضارة نقيض البدائية، أما المجتمع المتحضر - الذي يختلف عن المجتمع البدائي باستقراره وتمدّنه والتخلص من الأمية والجهل - فيمكن أن يكون على درجات متفاوته في السلم الحضاري.

وهذا يعني أن مفهوم الحضارة يقدم معياراً للحكم على المجتمعات المتحضرة، مما يفسح في المجال إلى الحديث عن ظاهرة معينة لدى عدد من الحضارات. وهو مما يؤكد أن الحضارة الواحدة قد تكون في مسألة معينة متخلفة أو بدائية، بالنسبة إلى حضارة ثانية أو ثالثة وهكذا.

ويصرّ هنتنجتون على ذكر أن ما يهمّه في كتابه هو «الحضارات بصيغة الجمع»(2)، مع إشارته المباشرة إلى أن التمييز بين الفردي والجمعي يحمل علاقة وثيقة، وقد عادت فكرة الحضارة بالمفهوم المفرد إلى الظهور في المناقشات الدائرة حول وجود حضارة عالمية واحدة.

ثانياً:

الحضارة والثقافة مفهومان متداخلان ومشتبكان، وقد تفاوتت نظرات المفكرين إليهما بين الحضارات القديمة والمعاصرة على حد سواء، وكان ذلك انعكاساً لتفاوت العوامل المؤثرة في كل حالة أو فترة زمنية. لكن الثقافة بقيت هي الفكرة العامة أو الأساسية في أي تعريف للحضارة تقريباً.

ومهما يكن من اختلاف، فإن الحضارة والثقافة تشيران إلى مجمل أساليب الحياة لدى شعب ما، ويمكن اعتبار الحضارة هي ثقافة على نطاق أوسع. ويبدو أن الدين هو أهم العوامل الموضوعية التي تعرّف الحضارات، كما كان «الأثينيون» يؤكدون ومايزال غيرهم من المعاصرين يفعلون هذا.

ويشير هنتنجتون إلى وجود تشابه شديد بين تقسيم الناس إلى حضارات تبعاً للمواصفات الثقافية، وتقسيمهم إلى أجناس تبعاً لمواصفات جسمانية، إلا أن الحضارة والسلالة ليستا متساويتين. فالناس الذين ينتمون إلى سلالة واحدة يمكن أن ينقسموا حضارياً، كما يمكن للذين ينتمون إلى سلالات متعددة أن يتوحدوا ضمن حضارة بعينها. وتضم الأديان الكبرى ذات الرسالات - مثل الإسلام والمسيحية على سبيل التحديد - مجتمعات من أجناس متعددة.

ويحكم - بعد عرضه مجموعة من المسائل ذات الصلة - أن الاختلافات الأساسية بين الجماعات الإنسانية تتصل بالقيم والمعتقدات والبنى الاجتماعية وحجم الجسم وشكل الرأس ولون البشرة؛ قاصداً من ذلك نفي أن يكون بعض هذه العوامل كافياً للقيام معياراً منفرداً في إكساب المجتمع سمة الحضارة أو المفاضلة بين الحضارات على أساسه.

ثالثاً:

الحضارات شاملة، بمعنى أن أي جزء من مكوّناتها لا يمكن فهمه تماماً دون الرجوع إلى الحضارة التي ينتمي إليها. والحضارة هي الكيان الثقافي

الأوسع، لأن القرى والمناطق والجماعات العرقية والقوميات والجماعات الدينية، لديها جميعاً ثقافات محددة على مستويات من التمايز فيما بينها.

والحضارة هي أعلى تجمع ثقافي من البشر، وأعرض مستوى من الهوّية الثقافية يمكن أن يميز الإنسان عن الأنواع الأخرى، وهي تعرف بمجموعة من العناصر الموضوعية العامة، مثل: اللغة والتاريخ والدين والعادات والمؤسسات والترابط بين الناس.

ويخبرنا هنتنجتون أن كتابه معنيٌ بما يعتبر - بوجه عام - الحضارات الرئيسية في التاريخ الإنساني، وإن الحضارات ليس لها حدود حاسمة التعيين ولا بدايات أو نهايات دقيقة. ويمكن للناس أن يعيدوا تعريف هوياتهم عبر الأحقاب التاريخية المتعددة، وهم يفعلون ذلك في الواقع، ونتيجة لهذه الفاعلية يتغير تكوين الحضارات وأشكالها مع مرور الزمن.

ويضيف تحديداً آخر للتفريق بين الثقافات والحضارات، فيرى أن ثقافات الناس رغم أنها متفاعلة ومتداخلة، إلا أن مقادير التشابه والتباين بينها متفاوتة، إلى الدرجة التي تعتبر فيها حادة. أما الحضارات، التي هي كيانات ذات معنى وهدف، فنادراً ما تكون الخطوط بينها حادة، رغم أنها حقيقية.

رابعاً:

الحضارات تتغيّر وتتطور باستمرار، ورغم أن بعضها يفنى أو لا يبقى إلى الأبد على حال واحدة، فهي قد تندثر وتختفي، خلال مراحل من تغيّرها وانقسامها وسقوطها، وقد تعيش طويلاً لأنها أكثر الجماعات الإنسانية ثباتاً وتحملاً وقبولاً للتطور والتغيير في الوقت نفسه.

فالحكومات والدول والإمبراطوريات تظهر وتختفي، بينما تنجو الحضارات من التقلّبات السياسية والاجتماعية والاقتصادية حتى الأيديولوجية. ويمكن

تحديد مراحل تطور الحضارات والتغيرات التي تطرأ عليها بوسائل مختلفة، وحسب معايير متعددة.

خامساً:

التركيب السياسي للحضارات يختلف من واحدة إلى أخرى، كما يختلف مع الزمن ضمن الحضارة الواحدة. وقد تضم الحضارة الواحدة وحدة سياسية أو أكثر، فتأخذ هذه الوحدات شكل ولايات أو إمبراطوريات أو اتحادات أو دول متعددة الجنسية، ويكون لكل منها شكل حكومة مختلف.

وتحدث خلال تطور الحضارة تغييرات في عدد وطبيعة الوحدات السياسية المنضوية فيها، ولكن هذا لا يمنع أن تتمثل الحضارة الواحدة في كيان سياسي واحد، وإن كانت دول العالم الحالية تشير إلى انضواء أكثر من دولة واحدة في إطار الحضارة الواحدة.

سادساً:

الحضارات تنقسم إلى رئيسية وثانوية، وقد اختلف المفكرون المعنيون في عدد كل مجموعة، نتيجة اختلافهم في تحديد العوامل المميزة لكل حضارة على حدة، والسمات الأساسية التي استمرت فيها عبر مراحل تطورها والفترات التاريخية التي مرّت فيها.

ويمكن القول إن هناك شبه اتفاق على اثنتي عشرة حضارة كبيرة أو رئيسية، عبر التاريخ. اندثرت منها سبع حضارات، ولم تعد موجودة، هي: حضارة مابين النهرين، الحضارة المصرية، الحضارة الإغريقية، الحضارة الكلاسية (حوض البحر الأبيض المتوسط)، الحضارة البيزنطية، حضارة وسط أميركا، حضارة الأندين. أما الحضارات الخمس الباقية فهي: الحضارة الصينية، الحضارة اليابانية، الحضارة الهندية، الحضارة الإسلامية، الحضارة الغربية.

ويشـيـر هنتنجـتـون إلى وجـود باحـثين يضـيـفـون الحـضـارة الروسـيـة الأرثوذكـسـيـة، باعـتـبـارهـا حـضـارة مـسـتقلة متـمـيزة عن سـالفـتيـهـا: الحـضـارة البيزنطية والحضارة المسيحية الغربية.

ويقـول إن من المفـيـد لأهـدافنا في العـالم المعـاصـر أن نضـيف إلى تلك الحضارات الخمس: الحضارة الأميركية اللاتينية، كما يمكن أن نضيف الحضارة الأفريقية. وهكذا تكون الحضارات الرئيسية المعاصرة سبعاً.

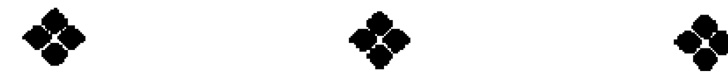


هكذا توصّل هنتنجـتون إلى تحـديد الحـضـارات الرئيـسـيـة المعـاصـرة في سبع، وهي التي يبني معـالجات كتابه على تتبعها. وهذا يعني أن الذين ردوا على هنتنجتون وأوردوا شـواهدهم النقدية من غير هذه الحضـارات البـاقيـة، كانوا يعالجون الموضوعات الراهنة والمستقبلية التي يشير إليها هنتنجتون من منظور تاريخي - حضاري بائد، أشـار المؤلف في مطلع كتابه إلى ضرورة تحاشيه، لأكثر من سببٍ، وخاصةً نسبية المعطيات التي تبنى الأحكام عليها والمحتوى المقصود للحضـارة. وسوف نعود إلى هذه المناقشة بتوسـع، في البـاب الخامس من كتابنا هذا.

والملاحظة الثـانية الجديرة بالاعـتـبـار هنا يمكن أن تتمثل في لفت النظر إلى أن حضارة أميركا اللاتينية والحضـارة الأفريقية قد تم وضعهمـا - كما يبدو لنا - بناء على مـلاحظة هنتنجتون أن الفترة التـاريخيـة الراهنة تشـيـر إلى زيادة التميّـز الذي تنطوي عليه هاتان الحضارتان، أي بروز تأثير ما يسود فيهما من السمات الثقافية والعرقيـة والدينية والعادات والأعراف في أنسـاق الحـركات

الثقافية العامة للعالم، نتيجة تعاظم الأدوار التي تلعبها شعوب أميركا اللاتينية وأفريقيا ومفكروهما على الساحة السياسية الدولية، التي هي الموضوع الأساسي الذي يهتم برؤيته هنتنجتون.

وثالثة الملاحظات التي لا يتسع المجال - هنا - لمناقشتها وسوف نعود إليها، هي التي تتمثل في لفت النظر إلى إقراره وجود «حضارة إسلامية» في الوقت نفسه الذي أشار فيه إلى زوال «حضارة مابين النهرين» وحضارة أخرى لم يذكرها في بلاد الشام أنتجها «السومريون» و«الفينيقيون» الذين أعطوا - على التوالي - أول «ألفبائية مجرّدة» لحروف اللغة في العالم.



سمات الحضارات الفاعلة

يتحدث هنتنجتون ـ بعد اعتماده العدّ السباعي للحضارات الفاعلة الباقية في العالم ـ عن السمات الأساسية لكل منها، ويبين في هذا السياق جوانب من مسوغات موقفه الذي اعتمده في التحليل، وأدى بالتالي إلى استنباط أحكامه التي أطلقها على مستقبل السياسة العالمية، إضافة إلى بعض أبعاد المدى الذي يمكن توضيحه من خلفيات توقع الأحداث القادمة، أو ما سمّاه قدرة النموذج على «التنبؤ» بأحداث الفترة التاريخية المقبلة.

وهذا واحدٌ من أهم الأسباب التي تلقي ضوءاً كاشفاً على ما ظهر من تفاوت في المادة العلمية المتوافرة لشواهد هنتنجتون، لدى حديثه عن كل واحد من الأنواع الخمسة المعروفة والمعتمدة لدى الباحثين في الحضارات، والنوعين اللذين أضافهما هنتنجتون وأفاض ـ نسبياً ـ في الحديث عن مضامينهما، بغية تأييد وجهة النظر التي تبنّاها وسوف يصدر أحكامه اعتماداً عليها.

وسوف نعرض ـ فيما يلي ـ بإيجاز الملامح الأساسية التي حدّد هنتنجتون بها السمات التأريخية لتقسيمه الاعتباري(٣).

الحضارة الصينية:

يتفق الباحثون على وجود حضارة صينية واحدة متميزة ترجع إلى فترة تتراوح بين (١٥٠٠ - ١٠٠٠) سنة قبل الميلاد، أو يتفقون على وجود حضارتين صينيتين متتابعتين منذ القرون الأولى للتاريخ الميلادي.

واصطلاح الحضارة الصينية الذي استخدمه الباحثون، وتبنّاه هنتنجتون

بعد تركه تسمية «الحضارة الكونفوشية» يشمل الثقافة العامة المنتشرة في الصين ذاتها وجنوب شرقي آسيا، إضافة إلى الثقافات المنتشرة في فيتنام وكوريا.

الحضارة اليابانية:

يذهب غالبية الباحثين إلى القول بوجود حضارة يابانية مستقلة، تنتسب في أصلها إلى الحضارة الصينية، وقد ظهر تميزها وانفرادها خلال الحقبة التاريخية المحددة بحوالي فترة نصف قرن خلال أعوام (١٠٠ ق.م - ٤٠٠م).

وهناك باحثون آخرون يجمعون بين الحضارتين الصينية واليابانية تحت مسمّى «حضارة الشرق الأقصى» ويعتبرونهما حضارة واحدة؛ وكلا الرأيين يشير إلى وجود حضارة يابانية متميزة أو رئيسية.

الحضارة الهندية:

هي الحضارة أو مجموعة الحضارات المتتالية التي ظهرت في شبه القارة الهندية منذ (١٥٠٠ ق.م) على أقل تقدير، وقد تطلق عليها تسميتا «الإندين، الإنديك» إشارة إلى الفترات القديمة منها، وتسمية «الهندو» التي هي أقرب إلى الفترة الحديثة.

وقامت الحضارة الهندية على «الهندوسية» التي كانت تمثل ديناً ونظاماً اجتماعياً في الوقت نفسه، واستمرت في أداء هذا الدور حتى الفترة الراهنة، رغم وجود أعداد كثيرة جداً في الهند من أتباع ديانات أخرى كالإسلام والمسيحية.

الحضارة الإسلامية:

يقرّ الباحثون وجود حضارة إسلامية متميزة نشأت بعد ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية، خلال القرن السابع الميلادي. وانتشرت في شمالي أفريقيا وشبه جزيرة أيبيريا، وفي آسيا الوسطى وشبه القارة الهندية وجنوب شرقي آسيا.

وقد انضوى في إطار الحضارة الإسلامية مجموعة من الثقافات والحضارات الفرعية، وتبادلت التأثر والتأثير فيها، إلى جانب الثقافة العربية، أبرزها: التركية والفارسية والملايو.

الحضارة الغربية:

يرى أغلب المؤرخين أن تميز الحضارة الغربية قد ظهر خلال فترة القرنين السابع والثامن الميلاديين، وتتكون من ثلاثة روافد أساسية تنتمي إلى: أوروبا وأميركا الشمالية وأميركا اللاتينية.

الحضارة الأميركية اللاتينية:

رغم انبثاق أصول هذه الحضارة عن الحضارة الأوروبية، فقد تطورت على امتداد مساراتها باتجاه الابتعاد عن أوروبا وأميركا الشمالية، واكتسبت ثقافة خاصة وهوية مميزة جعلتاها مختلفة عن الحضارة الغربية. وقد اكتفت بالكاثوليكية المسيحية دون البروتستانتية، كما اندمجت فيها ثقافات محلية لم تكن موجودة في أوروبا، أبرزها: ثقافات المكسيك وأميركا الوسطى وبيرو وبوليفيا والأرجنتين وشيلي.

ويذهب هنتنجتون إلى أن التطور السياسي والاقتصادي في أميركا اللاتينية كان مختلفاً عن الأنماط السائدة في دول شمالي الأطلنطي: ولذلك فإنه من الممكن اعتبار أميركا اللاتيتينة: حضارة فرعية داخل الحضارة الغربية، أو حضارة مستقلة مرتبطة بالغرب، ومنقسمة حول ما إذا كانت تنتسب إليه أم لا.

وإنه بالنسبة لتحليل يركز على المتضمنات السياسية الدولية للحضارات - بما في ذلك العلاقات بين أميركا اللاتينية من جهة، وأميركا الشمالية وأوروبا من جهة ثانية - فإن هنتنجتون يرى أن اعتبارها حضارة مستقلة مرتبطة بالغرب

هو التعيين الأكثر ملاءمة والأكثر فائدة؛ فبحكم أن الغرب يضم أوروبا وأميركا الشمالية ودول الاستيطان الأخرى كأستراليا ونيوزيلندا.

ويلاحظ أن العلاقة قد تغيّرت بين المكوّنين الرئيسيين للغرب بمرور الزمن، إذ كان الأميركيون يقدّمون مجتمعاتهم على أنها مقابل المجتمعات الأوروبية، معتبرين أميركا أرض الحرية والمساواة وفرص المستقبل، فيما اعتبروا أوروبا موطن الظلم والصراع الطبقي والكهنوت والتخلف. ولم يظهر التشابه العريض أو التطابق بين أميركا وأوروبا إلا بعد أن ظهرت الولايات المتحدة كلاعب مؤثر ورئيس في المشهد العالمي.

وهكذا بينما كانت أميركا القرن التاسع عشر تقدم نفسها على أنها مختلفة عن أوروبا ومضادة لها، فقد غدت في القرن العشرين تقدم نفسها كجزء من كيان أوسع هو الغرب الذي يضم أوروبا، وباعتبارها قائداً لهذا الكيان.

وتحوّل استخدام مصطلح «الغرب» إلى الإطلاق على ما كان يسمّى من قبل «العالم المسيحي الغربي»؛ وبدا أن الغرب هو الحضارة الوحيدة التي تحدّد باتجاه البوصلة، وليس باسم شعب أو دين أو مساحة جغرافية بذاتها.

ويرى هنتنجتون أن هذا التحديد يرفع الحضارة من سياقها التاريخي والجغرافي والثقافي: إذ الحضارة الغربية هي حضارة أوروبية من الناحية التاريخية، والحضارة الغربية في العصر الحديث حضارة أوروبية أميركية أو شمال أطلنطية، واسم الغرب هو الذي أدى إلى نشأة مفهوم «التغريب» وأدى لاحقاً إلى الخلط المضلّل بين التغريب والتحديث.

وينهي كلامه بالرأي القائل: إن هذه أهم الأسباب التي جعلت الحضارة الأوروبية الأميركية يشار إليها - عموماً - باعتبارها حضارة غربية؛ ورغم الضعف الخطير في هذا المصطلح، فإننا سوف نستخدمه بهذا المعنى في كتابنا.

الحضارة الأفريقية:

يورد هنتنجتون هذه الحضارة بين منظومة الحضارات التي عرضها من قبيل الاحتمال الترجيحي، في ضوء الأحداث الجارية في العالم، مما يشير إلى بروز هذا التجمع الدولي، الذي لا يرى بأساً في اعتباره يمثل حضارة على نحو من الأنحاء، ويساعد في إجراء تحليلات كتابه.

ويعتمد لدعم وجهة نظره ما يلاحظه الباحثون من أن الأفريقيين أصحبوا - بدرجة متزايدة - يتبعون اتجاهاً إلى الانتماء لهوية أفريقية بعد تحرّرهم من الاستعمار الأوروبي. ويرى إمكان التفكير بأن أفريقيا المجاورة للصحراء يمكن أن تتحد في حضارة، تكون جمهورية جنوبي أفريقيا دولة المركز فيها.



بعد أن ينهي هنتنجتون تعريفه بالمسوغات التي اعتمدها في وضع تصنيفه، يبدي ملاحظة مفادها أن الدين كان من السمات الأساسية المحدّدة للحضارات، ويورد قول «كريستوفر داوسن» الذي يرى أن: «الأديان الكبرى هي الأسس التي اعتمدت عليها الحضارات الكبرى»[٤].

ويشير إلى ملاحظة «ماكس فيبر» التي تتلخص في أن هناك أربعة أديان ارتبطت بحضارات رئيسية، هي: الهندوسية والكونفوشية والمسيحية والإسلام.

ويتساءل هنتنجتون: لماذا لم ترتبط «البوذية» بحضارة، رغم أنها لا تقلّ عن الهندوسية والكونفوشية؟. ويجيب على ذلك بأنها انقسمت بعد فترة مبكرة من ظهورها إلى قسمين، ولم تبقَ في مكان مولدها، إذ صدّرت في بداية القرن الأول الميلادي بوذية «الماهايانا» إلى الصين ثم كوريا وفيتنام واليابان، حيث جرى تكييفها على أنحاء متعددة واستيعابها في الثقافات المحلية، مما أدى إلى طمس تفرّدها.

وما يمكن تسميته حقاً «حضارة النيرفانا البوذية» موجود في سيريلانكا وتايلند ولاوس وكمبوديا، إضافة إلى أن سكان التيبت ومنغوليا وبهوتان قد ساهموا تاريخياً في فرع «اللامي» من بوذية الماهايانا، حيث مثلت هذه المجتمعات منطقة ثانية من الحضارة البوذية.

وينهي هنتنجتون هذا التوضيح باستنتاجه القائل: بشكل عام، وعلى أي حال، فإن الانقراض الفعلي للبوذية في الهند وتكييفها ودمجها في الثقافات القائمة في الصين واليابان، يعني أن البوذية لم تصبح أساساً لحضارة رئيسية رغم أنها كانت ديناً رئيسياً.

ونحن نكتفي - هنا - بملاحظة توضيحية دقيقة هي نتيجة دراسات تحليلية مقارنة مستفيضة للأديان، ملخصها أن العقائد والأديان المتقاربة المضامين يسهل ذوبان بعضها في بعض، بينما يصعب ذلك بالنسبة للعقائد المتباينة؛ وغالباً ما يتم ذلك لمصلحة الأديان الأكثر فاعلية أو قوة أو تدعمها عوامل مؤثرة أخرى، كاللغة والرقعة الجغرافية وعدد الأتباع وسير الأحداث التاريخية ومصادر الثروات الاقتصادية والنظم الإدارية والعسكرية.

ورأينا هذا يمثل رداً على تساؤلات مَن استغرب عدم وجود حضارة يهودية، بمن في ذلك هنتنجتون نفسه، ويوضح ما نلاحظه من عدم قيام حضارة مميزة تتصل بالديانة اليهودية التي ظهرت في القرن الثاني عشر قبل بداية التأريخ الميلادي، ورغم بقاء الدين اليهودي التوحيدي.

إذ أدى تطور المسيحية - بتأثير عقيدتي الخلاص والفداء - إلى ابتعادها عن العقائد النصرانية واليهودية القائمة أساساً على التوحيد، مما استوعبه الإسلام على نحو تدرّجي قبل سنوات من فترة التعايش المشترك (ابتداء من ٦٢٢م) في المدينة المنورة (يثرب) ثم اتساع انتشاره. يضاف إلى هذا ما كان في طبيعة انغلاق المجتمعات اليهودية الدائمة على نفسها وعدم اتباعها سياسة ضمّ

الأتباع، التي كانت قد تعزّزت منذ حادثة «السبي» التي ذهبت باليهود ـ في القرن الأول الميلادي ـ ضعفاء وأسرى إلى «بابل» واضطروا إلى إخفاء عقائدهم.

وربما كان من المهمّ أن نشير هنا ـ من جديد ـ إلى أن هنتنجتون لا يُعنى في تصنيفه الذي عرضناه بالأسباب والمراحل التاريخية التي مرّت بها كل حضارة، ولا المكونات التي تفاعلت فيها، على نحو ما ذكره في تسويغه للتسميات المذكورة، وعلى ما يصنعه السوسيولوجيون والأنثروبولوجيون وغيرهم من الباحثين المختصين في إطار دراساتهم التفصيلية، إذ اعتبر هذه المسألة خارج نطاق مطالب كتابه.

وقد كان همّه البحثي مركزاً على النظر إلى الحضارات الراهنة التي هي امتداد حضارات سابقة، لأنها المرشحة للاستمرار، وباعتبار أن الدول المنتمية إليها تشكل اللاعبين الرئيسيين في السياسة العالمية، خلال الفترة الحالية والمستقبل القريب الذي حدده لدراسته أو صحة أحكامه، ولكي يتمكن من تقديم نموذج قادر على التحليل والتنبؤ ـ حسب تعبيره.

وهذا المطلب الذي حدده هنتنجتون ـ بعيداً عن الشكوك المنهجية ـ يجعل من تصنيفه مشروعاً مقبولاً، باعتبارٍ ما، في حدود الفروض الأساسية التي يقوم عليها، ولاسيما حين نأخذ بالحسبان أن أهم ما ذكر منها هو تصريحه بأن دراسته تقدم: إطار عمل، نموذجاً لرؤية السياسة العالمية، أو عدسة هي أكثر قيمة وفائدة من غيرها لرؤية التطورات الدولية بعد انتهاء الحرب الباردة.

وهذا هو السبب الأساسي الذي يجعلنا نمتنع ـ هنا ـ عن المجادلة في صلاحية ما يقوم عليه التصنيف الذي لفّقه هنتنجتون من مجموع آراء

وتصنيفات ذهب إليها علماء اجتماع وباحثون من قبل، ولم يبذل جهوداً بحثية لاكتشاف تصنيف يقوم على مبادئ أكثر حسماً أو يتمتع بنوع خاص من الصرامة المنطقية التي يراعيها ـ عادة ـ المعنيون ببحوث العلوم الاجتماعية وسواها.

لكن مما يشار إليه ـ أيضاً ـ أن هنتنجتون قد ابتعد عن النظر في الأبنية الاجتماعية، التي يجب اعتبارها البيئة التي تنمو فيها السياسات الخارجية للدول. فهذه البُنى الاجتماعية التي تعود إلى البلدان التي حشدها في الأنواع السبعة لتقسيمه الحضاري، لا تقدم تشابهات كافية لجعل نتائجها من القرارات السياسية متطابقة إلى درجة كافية، تحقق نوعاً من التجانس الموازي لوجود ثقافات مشتركة في كل كتلة حضارية.

وهذا يعني أن توقع السلوكات أو التنبؤ بالمستقبل غير ممكن ضمن الحضارة الواحدة، بسبب ما اعترف به هنتنجتون من وجود ثقافات مؤثرة في أبنائها ضمن أي حضارة، وأن بعضها قد يقبل الإفراد في تصنيف حضاري مستقل على نحو ما فعله بأميركا اللاتينية، رغم تشابهه مع حالة حضارية أكبر، ونحو ما أفاده عن الثقافات الأوروبية والأميركية ضمن الحضارة الغربية.

ويؤكد خاصةَ المرونة ـ التي لا يمكن اعتبارها إيجابية دائماً ـ في تصنيف هنتنجتون، ما يمكن تقديمه من أمثلة تمثل إصلاحات تدخل على تصنيفه. مثال ذلك إفرادنا «الحضارة العربية» بالتصنيف، باعتبارها تملك مخزونات كبيرة جداً من العوامل المقوِّمة للحضارة الإسلامية التي اعتمدها، وترجع إلى آلاف السنين قبل ظهور دين الإسلام نفسه، إضافة إلى تجاور البلدان العربية جغرافياً وترابط التواريخ فيها والرغبة في العيش المشترك وتداخل المصالح الاقتصادية. وعلاوة

على ذلك كله وجود المخزون الثقافي المدوّن باللغة العربية، التي يجد المسلمون من غير العرب في جميع أنحاء العالم أنفسهم في أمسّ الحاجة إلى تعلّمها لفهم الإسلام بشكل صحيح من خلال نصوصه الأساسية المدوّنة باللغة العربية، ويجمع المسلمون ـ مهما كانت لغاتهم ـ على أن نقلها إلى لغاتهم القومية الأخرى غير العربية ليس أكثر من عملية ترجمة معانٍ تقصّر عن نقل جميع ما فيها من أغراض ومشتملات.

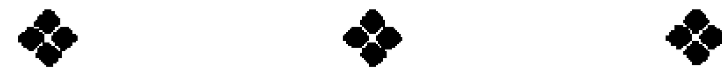
والبناء الاجتماعي الذي أشرنا إليه يكفل وجود درجات معينة من الاطّراد والاتساق في الحياة المجتمعية، ويوفّر أنواعاً من التنسيق، التي تعتبر مؤثرات أساسية فاعلة في اتخاذ القرارات على المستوى العام، مما يمسّ السياستين الداخلية والخارجية في أي دولة من الدول.

فالناس لا يستطيعون الانصراف إلى شؤونهم حقاً، إلا إذا عرفوا نوع السلوك الذي يرتضيه الآخرون منهم، وأنواع التصرفات التي يتوقعونها هم أنفسهم من الآخرين في مواقع الحياة الاجتماعية والسياسة والاقتصادية وغيرها، إضافة إلى مواقفها المتعددة المختلفة؛ والتطورات الدولية جزء لا ينفصل عن هذا، سواء كانت قبل انتهاء الحرب الباردة أم بعدها.

والتصنيف الحضاري ـ في أسسه المعتمدة التي ذكر جوانب منها هنتنجتون عند المفكرين الآخرين ـ ليس مجرد شكل نضفيه على هذه المجموعة أو تلك من الناس أو الدول، بل يجب أن يكون حصيلة مجموعة من الخصائص القابلة للتطبيق على جميع الدول التي تقع ضمن المنظومة المشمولة بحضارة محددة. وهذا الأمر ـ في الواقع ـ لا يتحقق في تصنيف هنتنجتون الذي عرضناه، وربما

كان ميله إلى فرض الحالة الشكلية أقرب إلى التطبيق العملي والوصف الدقيق ـ كما لاحظنا على أكثر من مستوى.

يضاف إلى هذا أنه تصنيف لا يهتم بتأثيرات وجود أنساق اجتماعية وسياسية وثقافية ـ رغم أنه يذكرها ـ داخل الحضارة الواحدة قد تصل إلى درجتي التعارض والتناقض، نتيجة لوجود خلافات دينية أو عرقية أو قومية أو ثقافية أو غير ذلك مما هو مسيطر وراهن في الحضارات التي اعتبرها كيانات رئيسية؛ أي إنه يطلق التسميات بما هي «مصطلحات استخدام» وليس «عبارات استغراق» تشير إلى ما تشتمل عليه من خصائص مميزة أو فارزة؛ وهذه الأمور مما سنعود إلى معالجته في آخر أبواب كتابنا.



تطورات التواصل الحضاري

يذهب هنتنجتون إلى القول بمرور العلاقات بين الحضارات في مرحلتين، وهي الآن في المرحلة الثالثة، وقد كان لكل من هذه المراحل سماتها الفارقة. فخلال فترة تزيد على ثلاثة آلاف عام من ظهور الحضارات، كانت الاحتكاكات بينها غير موجودة، أو محدودة أو متوترة، مع بعض الاستثناءات. وطبيعة تلك العلاقات - خلال فترة ما قبل ١٥٠٠ ق.م - تعبر عنها جيداً الكلمة التي يستخدمها المؤرخون عادة في وصفها بأنها «مواجهات».

ويفيد أن الحضارات القديمة كان يفصل بينها الزمان والمكان، وقليل منها الذي وجد في وقت واحد، إضافة إلى وجود فروق في تكويناتها خلال العصر المحوري وما سبقه من حقبة زمنية بالنسبة لإدراك الفرق بين «الأنظمة المتسامية» و«الأنظمة الأرضية» على حد رأيي بنيامين شوارتز وصامويل إيزنشتاد، اللذين يستشهد بهما في هذه المسألة[٥].

فحضارات العصر المحوري تختلف عن سابقتها في أنه كان لها أساطيرها المتسامية، التي روّجتها طبقة مثقفة متميزة فيهم: «الأنبياء والكهنة اليهود، الفلاسفة الإغريق والمتصوفون، المثقفون الصينيون، البراهما الهندوس، السانغا البوذيون، وعلماء المسلمين»[٦].

وقد شهدت بعض المناطق جيلين أو ثلاثة من الحضارات المتتالية، بينما كانت تزول حضارات في مناطق أخرى وتقوم حضارات بديلة عنها. فعلى سبيل المثال: لم يكن بين حضارتي الأندين والأميركية الوسطى حتى سنة (١٥٠٠م) أي

احتكاك ثنائي ولا بأي حضارات أخرى. كما إن الحضارات المبكرة التي ظهرت على أطراف وادي النيل وما بين نهري دجلة والفرات ومنطقة الإندوس والبحار الصفراء، لم يكن بينها احتكاكات أيضاً.

وظهرت الاحتكاكات بين حضارات شرقي البحر الأبيض المتوسط وجنوبي شرق آسيا وشمالي الهند، في إطار العلاقات التجارية المحدودة بالمسافات البعيدة بين البلدان ووسائل الانتقال المائية والبريّة المتوافرة آنذاك. وكان هذا أهم الأسباب التي أخّرت انتقال الأفكار والتكنولوجيا بين حضارة وأخرى قروناً طويلة، وأبرز الأمثلة على ذلك أن اختراع الصين للطباعة في القرن الثامن - والأسلوب المتحرك فيها خلال القرن الحادي عشر - تأخر وصوله إلى أوروبا مئات السنين حتى القرن الخامس عشر.

وكانت الحروب من أهم صور الاحتكاك الحضاري، إذ يغزو شعب ذو حضارة شعباً آخر فيزيله أو يخضعه مع حضارته؛ ولو كان ذلك لفترة محددة أو بصور متقطعة. ويعد احتكاك الإسلام بالغرب، والإسلام بالهند بدءاً من القرن السابع من أبرز صور الاحتكاك الحضاري، الذي لم يخلُ من التوترات أحياناً.

وتمت معظم العلاقات التجارية والثقافية والعسكرية المتبادلة في إطار حضارات، رغم قيام حروب ومواجهات داخل الحضارة الواحدة، نحو ما حدث بين الصين والهند - رغم خضوعهما للمغول والتتار - وما حدث بين إسبارطا وأثينا الإغريقيتين.

صعود الحضارة الغربية:

بعد هذه الإشارات المؤكدة على اختلاف إيقاع التطور في بعض الحضارات عبر التاريخ، وبعض العوامل المؤثرة فيها، ينتقل هنتنجتون إلى الحديث عن صعود

الغرب. فيفيد أن المسيحية الغربية بدأت في الظهور كحضارة مميزة في القرنين الثامن والتاسع، ولكنها بقيت عدة قرون متخلفة في المستوى الحضاري عن غيرها من حضارات، مثل الصين والعالم الإسلامي(٧).

وحدث تقدم الثقافات الأوروبية بدءاً من القرن الحادي عشر بتأثير استيعاب عناصر ملائمة من الحضارتين الإسلامية والبيزنطية، وتطويع ذلك لمصالح الغرب الخاصة. وشهد القرن الثالث عشر بسط النفوذ الغربي على اسبانيا، وتحقيق سيطرة مؤثرة على البحر الأبيض المتوسط. كما شهدت نهاية القرن الخامس عشر إعادة الاستيلاء على شبه جزيرة إيبيريا من الموركسيين، وبداية الاختراق البرتغالي لآسيا، والاختراق الاسباني لأميركا.

وكانت النهضة الأوروبية بحلول القرن السادس عشر في طريقها إلى التعددية الاجتماعية واتساع نطاق التجارة والإنجازات التكنولوجية. وخلال فترة مئتين وخمسين عاماً كان نصف الكرة الأرضية الغربي وأجزاء من آسيا قد أصبحت تحت سيطرة أوروبا أو حكمها، وتسارعت خطى النهضة بصورة غير مسبوقة في التاريخ.

ورغم تراجع النفوذ الأوروبي في نهاية القرن الثامن عشر، في أميركا وهايتي ومعظم أميركا اللاتينية، فقد بسط الاستعمار الغربي نفوذه في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر على معظم أفريقيا، وفي مناطق من آسيا، وأخضع أغلب بلدان الشرق الأوسط مع بداية القرن العشرين لسيطرته المباشرة أو غير المباشرة.

ويحكم هنتنجتون أنه نتيجة للتوسع الأوروبي زالت الحضارتان الأنديتية والأميركية الوسطى، وأخضعت الحضارات الهندية والإسلامية والأفريقية، واخترقت الحضارة الصينية وخضعت للنفوذ الغربي. ولم تستطع مقاومةَ الهجمة الغربية والمحافظة على وجود مستقل، سوى الحضارات الروسية واليابانية والإثيوبية.

ويرى أن العلاقات المتبادلة بين الحضارات على مدى أربعة قرون مرّت، كانت علاقة تبعية من المجتمعات المذكورة للحضارة الغربية. ويردّ أسباب هذا «التطور الفريد والعميق» إلى ما تضمنته البنية الاجتماعية والعلاقات الطبقية في الغرب؛ ويعدّ منها: نشوء المدن، التفرق النسبي للقوة بين سلطات إقطاعية وملكية وعلمانية ودينية، ظهور الوعي القومي، تطور بيروقراطيات الدول.

إلا أن هنتنجتون يؤكد أن أن المصدر المباشر للتوسع الغربي كان التكنولوجيا، التي توّجت بالثورة الصناعية، وتجلّت أبرز مؤثراتها في: اختراع وسائل الملاحة للوصول إلى مناطق بعيدة، تطور القدرات العسكرية لغزو الشعوب، امتلاك الأسلحة والعتاد لإخضاع الآخرين بالقوة والقدرة على شن حروب يتوافر للقوات فيها الإمداد والتموين والخدمات الطبية والتدريب والتنظيم.

وينقل هنتنجتون بعض أقوال لعدد من الكتاب يحيل إليها، تفيد أن الغرب استطاع أن يكسب العالم، ليس بسبب تفوّق أفكاره أو قيمه أو دينه (الذي تحوّل إليه عدد من الحضارات الأخرى) فقط، وإنما ـ بالدرجة الأولى ـ بسبب تفوقه في تطبيق العنف المنظم، وكثيراً ما ينسى الغربيون هذه الحقيقة.

ولقد غدت الحضارة منذ بدايات القرن العشرين تعني الحضارة الغربية، والقانون الدولي يعني القانون الغربي المستمد من قانون «جروتيوس»، وصار النظام الدولي هو نظام «وستفاليا» الغربي للدول القومية ذات السيادة والمناطق الكثيرة المختلفة التي تسيطر عليها.

ويرى هنتنجتون أن العوامل المساعدة لحدوث التفاعلات المتبادلة بين الدول الأوروبية أو ضمن ما يطلق عليه الحضارة الأوروبية، كانت تشبه تلك التي حدثت داخل الحضارات الصينية والهندية واليونانية، التي كانت تنطوي على تجانس ثقافي يشمل اللغة والقانون والدين والممارسات الإدارية والزراعة وملكية الأراضي حتى صلات القرابة.

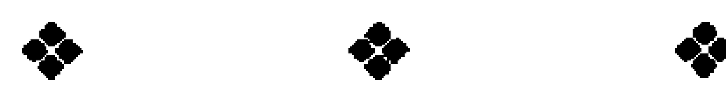
فالشعوب الأوروبية «كانت تشترك في ثقافة عامة، وحافظت على اتصال كبير عبر شبكة تجارة نشطة، وحركة انتقال مستمرة للأفراد وترابط شديد بين الأسر الحاكمة». وذلك رغم أن بعضهم حارب بعضاً دون هوادة، وأن السلام كان الاستثناء بين الدول الأوروبية وليس القاعدة[8]، وأن الإمبراطورية العثمانية سيطرت على ما يقارب ربع أوروبا لكن دون أن تعتبر عضواً في النظام الأوروبي العالمي.

ويلاحظ هنتنجتون أن نموذج القرن التاسع عشر قد استمر حتى الحرب العالمية الأولى، وأضيف عام ١٩١٧ نتيجة الثورة الروسية صراع الأيديولوجيات بين الدول. وتجسد - في أثناء الحرب الباردة - صراع الأيديولوجيات في قوتين كبيرتين، لم تكن أي منهما دولة قومية بالمعنى الأوروبي التقليدي.

فيصل إلى إقرار مرحلة وجود قطبين في السياسة العالمية، اعترف بهما العالم وانحاز إلى أحدهما بعد مرحلة القطب الواحد، المتمثل في ما أشار إليه بالحضارة الأوروبية ذات السيطرة في المجالات كافة، على معظم بقاع الأرض المسكونة، على نحو مباشر أو غير مباشر.

وهذا السرد الذي قدمه هنتنجتون يقطع الطريق على أي مناقشات تتناول الحقب المنصرمة من تواريخ الحضارات السابقة، وخاصة الحضارة الأوروبية التي قدّم حولها من الاعترافات ما يدرأ انتقادات كثيرة وجهت إليه دون تسويغ.

ويخدم سرده غرض إيضاح أن ما يقدمه في كتاب «صدام الحضارات» هو فرض - يرمي إلى إثباته بامتحان تطابقه مع الواقع - مفاده أن السياسة الدولية مرشحة في المستقبل للاتجاه في سياق الانتماء الحضاري بغرض تحديد الهوية بين عدد من الحضارات الرئيسية التي تمسك بيدها خيوط توجيه الأحداث المهمة في العالم.



هكذا يلفت هنتنجتون الانتباه إلى أن العلاقات بين الحضارات في القرن العشرين تحوّلت من مرحلة يغلب عليها التأثير الموجّه من حضارة ما إلى حضارة غيرها، وغدت تقوم على جملة من التأثيرات المتبادلة والتفاعلات المتعددة الاتجاهات بين الحضارات، مما جعل السمات الأساسية التي كانت تميّز العلاقات المتداخلة السابقة للحضارات تأخذ في الاختفاء، على نحو تدرّجي ظهرت أبرز آثاره في مسألتين: انتهاء توسع الغرب، التشاركية في النظام العالمي.

انتهاء توسع الغرب:

يشهد المؤرخون وغيرهم أن «توسع الغرب» انتهى خلال القرن العشرين، بل حدث نوع من التمرد عليه. وبدت خريطة العالم سنة ١٩٩٠ (التي يتحدث عنها هنتنجتون مفصلاً في موضع لاحق) تشير إلى تراجع الغرب عن مناطق سيطرة كثيرة.

وصارت العلاقات بين الغرب والحضارات الأخرى محكومة بنوع من رد الفعل الذي تتخذه كل حضارة، تجاه التطورات الحادثة في الحضارة الغربية، دون أن تمثل تطبيقات محلية لأفعال غربية، بل قاربت أن تكون سلوكات وإجراءات انتقائية وتشكيلات تاريخية خالفت المواقف والتصرفات الغربية في أحيان كثيرة، في ضوء القطبية الثنائية والتركيز على الحق المشروع لجميع الشعوب في الحياة والاستقلال والاستقرار، مهما كانت الحضارات التي تنتمي إليها.

التشاركية في النظام العالمي:

امتد النظام العالمي ـ بتأثر التطورات المشار إليها ـ فشمل مجموعة من الحضارات، ذات التأثير في صناعة الأحداث الجارية في العالم. وخمد الصراع بين الدول الغربية، بعد قرون من استمراره، وظهر الغرب مع نهاية القرن العشرين في مرحلة «حالته العالمية».

لكن هذه المرحلة ماتزال ناقصة، حسب رأي هنتنجتون، لأن الدول القومية تترابط مع بعضها في دولتين نصفي عالميتين، في أوروبا وأميركا الشمالية؛ رغم أن هذين الكيانين ووحداتهما التكوينية مرتبطان بشبكة معقدة ـ إلى درجة كبيرة ـ من الروابط المؤسسية الرسمية وغير الرسمية.

سمات الحضارة الغربية:

يشير هنتنجتون إلى وجود مجموعة من السمات التي اتصفت بها الحضارة الغربية، قد انتقلت تأثيراتها بصورة أو أخرى إلى الحضارات التشاركية الأخرى. أول هذه السمات أن الشكل الأساسي للحضارة الغربية ليس إمبراطورياً، بل هو تركيبة من الفيدراليات والكونفدراليات والأنظمة المؤسسية والدولية.

والسمة الثانية هي أن الحضارة الغربية أنتجت عدداً غير مسبوق من الأيديولوجيات السياسية الكبرى، فيه: الليبرالية، الاشتراكية، الفوضوية، الاتحادية، الماركسية، الشيوعية، الديموقراطية، الاشتراكية، المحافظة، القومية، الفاشية، الديمقراطية المسيحية.

السمة الثالثة أن الغرب لم ينتج ديناً رئيسياً، فأديان العالم الكبرى جميعاً أنتجتها حضارات غير غربية، غالباً ما كانت حضارات أقدم زمنياً من الحضارات الغربية.

والمفارقة التي يراها هنتنجتون لافتة للنظر ـ بعد ما تقدم ـ أن العالم الذي ينتقل خارجاً من مرحلته الغربية، استجاب لتأثير ثقافات الحضارات الأخرى المتنامي باطّراد، واتجه نحو طبع حضارته بصيغ هوية والتزام تقوم على الدين إضافة إلى الأسس الثقافية الأخرى.

كما كان لهذا انعكاسات لغوية بين عامي (١٩٨٨ ـ ١٩٩٣) منها انحسار

استخدام الاصطلاح الأيديولوجي «العالم الحر» وانتشار استخدام الاصطلاح الحضاري «الغرب». وتزايد استخدام مصطلحات أخرى باعتبارها تشير إلى حضارات وثقافات لا تقل قيمة أو مكانة عن الغرب، مثل: الإسلام، الصين الكبرى، روسيا والدول المتحدة معها، الاتحاد الأوروبي.

ويذهب هنتنجتون إلى أن العلاقات الحضارية في هذه المرحلة الثالثة من تطور الحضارات، متعددة وأوسع بكثير مما كانت عليه في مرحلة تطورها الأولى، كما إنها أكثر مساواة وتبادلاً مما كانت عليه في المرحلة الثانية. وتتصف بعدم وجود سيادة لفرع واحد منها، بل السمة الأساسية فيها تتمثل في وجود تفرعات كثيرة توحد بين الغرب والحضارات الأخرى مهما كانت أصولها.

والأمر الذي يحول دون الاقتراب بدرجات أكثر من قيام نظام عالمي، يتمثل عند هنتنجتون في الافتقار إلى ثقافة مشتركة، كالتي كان يستند إليها المجتمع الأوروبي العالمي. ويرى أن هذه الثقافة المشتركة يجب أن تتخلص من كثير من السلبيات التي أشار إليها باحثون مختصون، يشير إلى عدد منهم.

ويختم فصله الثاني بقوله: ماتزال الأوهام والتحيزات التي حذّر منها أولئك الباحثون حيّة، وقد ازدهرت في أواخر القرن العشرين على هيئة وهم وضيق أفق وزعم بأن حضارة الغرب الأوروبية هي الحضارة العالمية اليوم(٩).

ويمثل هذا الموقف تأكيداً على تصريح سابق له يقول إن ما يهمه علاجه، عبر التصنيف الذي يقدمه في كتابه، هو الحضارات بصيغة الجمع. ونرى أن أهم ما في هذا الموقف من تسويغ فاعل يتمثل في أن هنتنجتون وجد في ذلك «صيغة تكاملية» من الناحية الشكلية - على الأقل - تنطوي على الثقافات المؤثرة في تطور السياسية الدولية، التي يرمي إلى تقديم «عدسة لرؤيتها» بشكل أفضل من «النماذج المطروحة» الأخرى.

الفصل الثالث

الحضارة العالمية والتحديث والتغريب

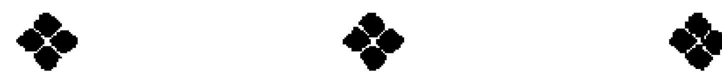
لا يمكن لباحث أنثروبولوجي أن يمضي في ترتيب نتائج بحثه في تطور السياسة، ذي الصلة بتطور الثقافة ككل أو بعض منتجاتها (الدين) دون أن يتحدث عن مسألة التغير، ومعيار التحديث في المخزون الثقافي لدى المجتمع أو المجتمعات المعنية بالدراسة.

ولا شك أن هذه المعالجة تفرض - بالتبعية والارتباط - بيان موقف الباحث من قضية أساسية في العلوم الإنسانية، هي التمييز بين حالات التغيير والتحديث والتطور والتقدم، وغيرها مما يطرأ على المجتمعات ويأتي بنتيجته مجموعة من «التحولات» التي قد تكون مثار جدال في تقويم «قيمتها» الفاعلة، وتأثيرها في «منظومة القيم» التي تسود مجتمعاً معيناً في أثناء فترة زمنية معينة.

ومما يجدر لفت النظر إليه - هنا - أن هذه المسائل كلها ذات طبيعة «نظرية» بالدرجة الأولى، وهي تدخل في إطار الفلسفات وربما الأيديولوجيات التي أعلن هنتنجتون أنه سيبقى بعيداً عنها. لكن هذا لم يمنعه من الاعتماد على ما اتصل بموضوعه من نتائج بحثية أو استنتاجات نظرية، أشار بعض الأحداث إلى صحة التوصل إليها، أو رجّحت مجريات السياسة الخارجية وجود ميل إلى الأخذ بتصرفات تشير إلى السير باتجاهها: وهو أمرٌ يشكل - بحدّ ذاته - تكريساً عملياً أو نظرياً لموقف نظري.

وقد حدد هنتنجتون الغرض الرئيس من الفصل الثالث من فصول القسم الموسوم بعنوان «عالم الحضارات» بأنه بيان المقصود بمصطلح «الحضارة العالمية». وذهب في أولى ملاحظاته الهامشية إلى أنه استكمال لتعريف الحضارة العالمية الذي أطلقه في المقال ـ الذي كان نواة هذا الكتاب ـ بحيث يمكن لشعوب العالم كله أن تتوحّد مع ثقافة عالمية متميزة، أو أن تحلّ محل الحضارات بالمفهوم الغربي أو الإسلامي أو الصيني.

واتجه لتحقيق هذا من خلال التعرض لمفهوم الحضارة ومصطلح الحضارة العالمية ضمن منظوري المعاني والمصادر، وفتح مجالاً لمعالجة الاستجابة للتحديث والتغريب، وطرح مجموعة من الآراء التي غالباً ما كان يقدمها لدعم وجهات نظره، ولانتقاء ما يتمتع منها بالقبول لديه أو توليد صيغة توافقية بين عدد من الأطروحات المتوافرة فيها.



التعريف بالحضارة العالمية

تتضمن فكرة الحضارة العالمية بصورة عامة: التقارب الثقافي الإنساني، والقبول المتزايد لدى شعوب العالم لوجود قيم وممارسات ومؤسسات مشتركة بينها. ويلاحظ هنتنجتون أن هذه الفكرة قد تعني بعض الأشياء العميقة ولكنها ليست ذات صلة، وبعض الأشياء ذات الصلة ولكنها غير عميقة، وبعض الأشياء ليست ذات صلة وليست عميقة في الوقت نفسه[1].

وإذ يحاول توضيح ذلك - من خلال إيراد مجموعة من الشواهد لعدد من الباحثين المختصين - يدقق النظر في جملة من القضايا الارتكازية، نلخصها في الآتي:

أولاً:

تشترك المجتمعات الإنسانية جميعاً في قيم أساسية معينة، كاعتبار الجريمة شراً. ويشتركون في وجود بعض المؤسسات الرئيسية المهمة، كالأسرة في أحد أشكالها. وأغلب الناس في المجتمعات لديهم شعور أخلاقي، وحدود دنيا من مفاهيم أساسية للتمييز بين الصواب والخطأ.

فإذا كان مجموع هذه الأمور هو المقصود بمسألة الحضارة العالمية، فإنه يضبح مهماً، بل مهماً جداً. لكنها ليست من الأمور الطارئة حديثاً في تركيبة المجتمعات الإنسانية، مما يشير إلى أنها لا صلة لها بالمسألة.

وإذا كان الناس قد اشتركوا في قليل من القيم والمؤسسات عبر التاريخ، فإن ذلك يفسر وجود بعض الثوابت في السلوك الإنساني، لكنه لا يفسر لنا

التاريخ الذي هو حصيلة تغيرات في السلوك الإنساني. يضاف إلى ذلك إنه إذا كانت هناك حضارة عالمية معروفة من البشرية كلها، فلا بدّ من إيجاد مصطلح يمكن استخدامه لتحديد الجماعات الثقافية الرئيسية الأقل في المجتمعات الإنسانية، إذ لا شك في أن الإنسانية مقسمة إلى جماعات فرعية ـ قبائل، أمم، وكيانات ثقافية أكبر هي ما يسمّى ـ عادةً ـ الحضارات.

حتى إذا رفعنا مصطلح الحضارة، وقصرناه على ما هو مشترك بين المجتمعات الإنسانية كلها، يتبيّن أن علينا اختراع مصطلح جديد للإشارة إلى أكبر الجماعات الثقافية التي هي أقل من الإنسانية جمعاء، أو أن نفترض أن تلك الجماعات الكبيرة ـ التي لا تصل إلى درجة شمول الإنسانية كلها ـ تتبخّر، وهو أمر يكذّبه الواقع.

إن هذا الإرباك في الاستخدام، يترافق بإرباك على المستوى اللغوي أيضاً حينما نقتصر مصطلح «الحضارة» على المجتمعات القائمة حالياً، على أساس ما يتوافر فيها من خصائص مشتركة راهنة، ونعتبر الجماعات الثقافية الكبرى ـ المفتقرة للخصائص المشتركة الراهنة ـ التي كانت تسمى «حضارات» على امتداد التاريخ، مجرد «ثقافات» أو «حضارات فرعية».

ثانياً:

يمكن استخدام مصطلح «الحضارة العالمية» للإشارة إلى ما هو مشترك بين المجتمعات المتحضرة ويميزها عن المجتمعات البدائية والمتوحشة، مثل: المدن، معرفة القراءة والكتابة؛ وهذا هو المعنى الفردي للحضارة، الذي راج في القرن الثامن عشر. إلا أن هذا الاستخدام يسبب فزعاً لعلماء الأنثروبولوجيا وغيرهم ممن ينظرون إلى اختفاء الشعوب البدائية، فالحضارة ـ بهذا المعنى ـ آخذة في الاتساع التدرّجي عبر التاريخ الإنساني، وانتشارها بهذا المعنى المفرد كان يتوافق مع وجود حضارات كثيرة بالمعنى الجمعي.

والمقصود من هذا، الذي لم يتابع استنتاجه هنتجتون فتركه غامضاً بالنسبة لغير المختصين، أنه فرض يعني أن العالم في الأحقاب الماضية شهد أكثر من حضارة عالمية، خلافاً لما تفيده بحوث الأنثروبولوجيا التي يؤكد المختصون فيها نتائج يدعم بعضها بعضاً حول عدم حدوث ذلك. كما إن هذا يمثل نفياً لمقتضى المنطق الذي يقضي بانطباق التعريف على المعرّف به الواحد، أي في صيغته المفردة «حضارة عالمية»، إذ من الواضح أن هذا يختلف عن مصطلح «حضارات العالم» ذات الاختلافات الكثيرة بينها، باعتبار معايير متعددة يسوّغها وجود الاختلافات نفسه.

ثالثاً:

قد يشير مصطلح «الحضارة العالمية» إلى الافتراضات والقيم والمبادئ التي يعتنقها الكثيرون في الحضارة الغربية وبعض الحضارات الأخرى خلال الحقبة الراهنة، وهذا قريب مما يمكن أن يسمى «ثقافة دافوس» التي يؤمن دعاتها بالأفكار ذات الصلة بمجموعة من المسائل، أهمها: الفردية، اقتصاد السوق، الديمقراطية السياسية.

لكن هذه الأمور موجودة في الحضارة الغربية عملياً، دون وجود ضرورة تحتّم وجودها في حضارات أخرى. كما إنه رغم أهمية ما يقول به دعاة دافوس وما يستطيعونه من تحكم في أكثر المؤسسات الدولية وعديد من حكومات العالم، فإن ذلك لا يكفي لجعلها تنطبق على مصطلح «الحضارة العالمية» الذي نحن بصدده.

ويسوق هنتجتون دعماً لذلك مما كتبه «هيدلي بول» عن ثقافة تجمّع مدينة دافوس السويسرية إذ قال: «هذه الثقافة الفكرية المشتركة توجد فقط

على مستوى النخبة؛ ليس لها جذور عميقة في مجتمعات كثيرة .. ومن المشكوك فيه حتى على المستوى الدبلوماسي ما إذا كانت تنطوي على ما يسمّى ثقافة أخلاقية عامة أو مجموعة من القيم العامة التي تجعلها متميزة عن ثقافة فكرية مشتركة»(٢).

رابعاً:

هناك فكرة ترى أن انتشار أنماط الاستهلاك الغربية والثقافة الشعبية حول العالم، سوف يؤدي إلى وجود «حضارة عالمية». وهذه المعالجة ليست عميقة، ولا صلة لها بموضوعنا. فالأزياء ثقافة انتقلت من حضارة إلى أخرى عبر التاريخ، وقد تبنّت الحضارات المتعددة على نحو مستمر إبداعات حضارة ما. وهذه المنتجات والأساليب جميعاً لم تكن لها نتائج مهمة ومؤثرة، بل بقيت أشياء وإبداعات تأتي وتذهب دون أن تغيّر الثقافة الأساسية للحضارة التي تستقبلها، سواء كانت أسباب قبولها تنتمي إلى الاختيار أم الاضطرار.

ويقدم هنتنجتون عدداً من الأمثلة لبيان ما كان يجتاح العالم الغربي من حماسة دورية لعناصر متعددة من الثقافة الصينية أو الهندية وما يستهلكه الأوروبيون من مخترعات يابانية، ويعقّب بأن الزعم القائل إن انتشار ثقافة «البوب» والبضائع الاستهلاكية في أرجاء العالم، يمثل انتصاراً وتعميماً للثقافة الغربية، هو زعم خاطئ يجعل الثقافة الغربية تبدو تافهة.

ولذلك ينفي أن يكون اقتناء السلع الغربية وبعض العادات والسلوكات والتنظيمات، والوقوع تحت تأثير الإعلام والسينما الغربيين، أموراً تكفي لجعل الآخرين «يتغرّبون». وجلّ ما تفعله هذه التصرفات هو الإشارة إلى أن الناس يهتمون بالحب والجنس والعنف والغموض والبطولة والثروة، في الوقت الذي يفسّرون فيه الاتصالات على ضوء قيمهم السائدة ومن خلال منظورهم الثقافي.



ويعالج هنتنجتون الآراء التي ترى أنه إذا كانت هناك حضارة عالمية تظهر أو بدأ فجرها، فلا بدّ من وجود اتجاه نحو ظهور لغة عالمية ودين عالمي[٣].

فيعرض لمن يقولون إن الإنجليزية هي لغة العالم، ويحكم أن أفضل ما يعنيه التزايد المضطرد في تعلّم اللغة الإنجليزية، يشير من خلال البيانات الإحصائية المتوافرة بين يديه إلى أن النمط الإجمالي لاستخدام اللغة الإنجليزية في العالم لم يتغيّر جوهرياً، بل إن انخفاضاً حدث في نسب الناطقين بالإنجليزية والفرنسية والألمانية والروسية واليابانية، وإن انخفاضاً أقل حدث في نسبة المتكلمين بلغة «الماندارين» التي هي إحدى اللغات الصينية، وإن زيادات حدثت في نسب المتكلمين باللغات الهندية والإندونيسية المالاوية والعربية والبنغالية والاسبانية والبرتغالية ولغات أخرى.

ويرى أن استخدام اللغة الإنجليزية بين أبناء الثقافات المتعددة هو ـ بأي حال ـ اتصال بين الثقافات، وهو يفترض ـ مسبقاً ـ وجود ثقافات مشتركة. ويحكم أن اللغة المشتركة وسيلة للتغلب على الفروق اللغوية والثقافية، لكنها ليست وسيلة لإزالتها. وهي وسيلة اتصال، لكنها ليست مصدراً للهوية.

. ويعتمد على رأي عالم اللغة البارز «جوشوا فيشمان» في أن الإنجليزية تتجه إلى أن تكون لغة «منزوعة العرقية» أو «عرقية في الحد الأدنى» كما حدث للغات الأكادية والآرامية واللاتينية. ويستنتج أن استخدام الإنجليزية للاتصال بين الثقافات يساعد على دعم الهويات الثقافية المستقلة للشعوب ويقويها، والذين يتكلمون الإنجليزية يطوّعونها محلياً فتأخذ صفات خاصة تميزها عن الإنجليزية البريطانية أو الأميركية، إلى درجة أن بعض الإنجليزيات أصبحت متضمنة في الثقافات المضيفة، ومن المرجح أن تستمرّ في تمايزها حتى تصبح لغات مختلفة مرتبطة بتلك الثقافات، على نحو ما حدث لدى خروج لغات متعددة من اللاتينية.

ويلاحظ هنتنجتون أنه مع تدهور الغرب - تدرّجاً - بالنسبة للحضارات الأخرى، سوف يقلّ استخدام الإنجليزية وغيرها من اللغات الأوروبية داخل المجتمعات غير الغربية، كوسيلة للاتصال فيما بينها. فيرى أنه في المستقبل البعيد - إذا حلّت الصين محل الغرب كحضارة سائدة في العالم - فإن الإنجليزية سوف تخلي مكانها للماندارين كلغة عالمية مشتركة.

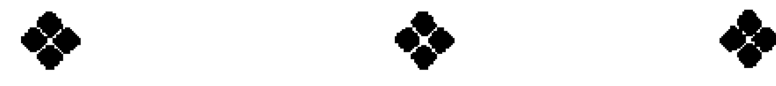
يضاف إلى هذا أن الشعوب التي تخلّصت من استعمارها، تحاول تأكيد لغاتها الوطنية والابتعاد عن لغة المستعمر لتقوية ثقافتها، مما أدى إلى انخفاض أعداد الذين يتحدثون اللغة الإنجليزية وغيرها من اللغات الأوروبية. وبقدر ما تقيم المجتمعات غير الغربية مؤسسات ديموقراطية، وعلى قدر مشاركة الناس في حكومات تلك المجتمعات، تتقهقر اللغات الغربية وتسود اللغات المحلية.

ويلتفت هنتنجتون إلى معالجة احتمال ظهور دين عالمي، فيحكم منذ بداية الحديث أن هذا أقل احتمالاً من ظهور لغة عالمية. ويشير إلى أن أواخر القرن العشرين شهدت انبعاثات أو صحوات دينية في أنحاء مختلفة من العالم، ترافقت بانتشار الوعي الديني وظهور الحركات الأصولية، وأدى ذلك إلى تقوية الاختلافات بين الأديان، لكنه لم يتضمن - بالضرورة - تغيّراً في نسب السكان الذين يعتنقون الأديان العديدة.

ويلاحظ أن البيانات المتوافرة عن أتباع الأديان بيانات جزئية، ولا يعتدّ بها أكثر من تلك المتوافرة عن الناطقين باللغات المتعددة. لكنه يرى أن ما هو متوافر منها يشير إلى أن القوة العددية النسبية للأديان في أنحاء العالم لم تتغير جذرياً حتى نهاية القرن العشرين.

والتغير الأكبر الذي يبدو أن تلك البيانات قد سجلته هو زيادة نسبة الناس المصنفين في زمرتي: غير دينيين وملحدين، إذ ارتفعت على نحو يشير إلى حدوث تحوّل واضح عن الدين. كما تظهر البيانات زيادة في نسب سكان العالم التابعين لديانتي: الإسلام والمسيحية، على مدى ثمانين عاماً.

ويلاحظ هنتنجتون أن الإحصاءات تشير إلى أن انتشار المسيحية يتمّ ـ أساساً ـ عن طريق التحول من عقائد أخرى، وأن انتشار الإسلام يتم عن طريقي التحوّل والتناسل. كما يلاحظ أنه في المجتمعات السريعة التحديث، عندما لا تكون الأديان أو العقائد الشعبية قادرة على التأقلم مع متطلبات التحديث، تكثر احتمالات اعتناق الإسلام والمسيحية الغربية وانتشارهما.



بعد نفي الاحتمالات المتقدمة للتفسير، يقول هنتنجتون إن عبارة «الحضارة العالمية» إنتاج مميّز للحضارة الغربية، وقد ساعد في نهاية القرن العشرين على تسويغ بسط السيطرة الثقافية الغربية على المجتمعات الأخرى وحاجة تلك الشعوب إلى تقليد الممارسات والمؤسسات الغربية.

وإذ يحكم أن «العالمية» هي أيديولوجيا الغرب لمواجهة الثقافات غير الغربية، يعمد إلى ثلاثة افتراضات تقوم عليها الآراء القائلة إن شكلاً من أشكال الحضارة العالمية يمكن أن ينشأ.

الفرض الأول:

هو ما تمّت الإشارة إليه من أن انهيار الشيوعية السوفيتية يعني نهاية التاريخ والانتصار العالمي للديموقراطية الغربية في أنحاء العالم.

ويحكم هنتنجتون على هذا الزعم بأنه مردود نظرياً، لقيامه على مغالطة تقول بوجود بديل واحد للشيوعية ـ بعد الحرب الباردة ـ هو الديمقراطية الليبرالية، وإن زوال الأولى يؤدي إلى عالمية الثانية.

فمن الواضح أن هناك صوراً كثيرة للسلطة: القومية والاتحادية وشيوعية السوق (كما في الصين)، كلها حية وموجودة في عالم اليوم، حتى إنه يمكن القول ـ على سبيل التحديد ـ إن هناك بدائل دينية كثيرة متاحة تقع خارج عالم

الأيديولوجيات العلمانية، في ضوء أن التأثيرات الدينية اليوم هي أعمق وأقوى مما أحدثه الغرب، ولاسيما في رأي المسلمين والصينيين والهنود وغيرهم ممن لايرجَح أن يتراكضوا لاعتناق الليبرالية الغربية وكأنها الخيار الوحيد.

ولذا فإن الموقف الذي يتخذه هنتنجتون على المستوى العملي من هذه الأطروحة هو الرفض أيضاً، ويحدده في القناعة القائلة: إن تقسيم العالم القائم على الحرب الباردة قد انتهى، وانقسامات البشرية على أساس العرق والدين والحضارة بقيت كما هي وتولّد مواجهات جديدة.

الفرض الثاني:

يقول إن العلاقات المتزايدة والمتشابكة بين الشعوب، كالتجارة والاستثمار والسياحة والإعلام والاتصالات الإلكترونية، سوف تولّد ثقافة عالمية مشتركة.

ويصرّح هنتنجتون أنه لا يشك في زيادة حركة التبادل الدولي باتجاه تزايد التشابك والتواصل بين أطراف العالم، لكنه يشك بصورة كبيرة في أثر هذه الحركة. ويشير إلى أن التجارة - على سبيل المثال - قد تزيد من احتمالات التقارب بين الشعوب كما قد تزيد من احتمالات الصدام بينها، والافتراض القائل إنها تقلل من احتمالات الحرب بين الأمم إلى حدها الأدنى هو أمر لم يثبت بعد، بل يوجد من الأحداث ما يقوم دليلاً على إمكان حدوث العكس.

ويتخذ دعماً لذلك ما استنتجته تحليلات اقتصادية أجريت في أواسط التسعينات من القرن العشرين، حيث أظهرت أن المعدلات الزائدة في التجارة قد تكون سبباً لنشوب خلافات كبيرة في السياسة العالمية، وإن زيادة التجارة الخاضعة للنظام الدولي - بحدّ ذاتها - لا تكفي للتخفيف من التوترات العالمية أو لكي تؤدي إلى استقرار عالمي أكبر(٤).

وتقول دراسة أخرى إن المعدلات العالمية للاعتماد الاقتصادي المتبادل قد تكون مغرية بالسلام كما قد تكون مغرية بالحرب، ويتوقف ذلك على توقعات التجارة في المستقبل. فالاعتماد الاقتصادي المتبادل لا يعزّز السلام إلا عندما تتوقع الدول أن تستمر المعدلات العالية للتجارة في المستقبل المنظور، ومن المرجح أن تكون الحرب هي النتيجة إذا لم تتوقع الدول استمرار معدلات عالية في التجارة.

وبعد إيراد مجموعة من الشواهد، يحكم هنتنجتون أن هذا الفرض الثاني لا يصحّ لإقامة أساس متين للتوقع بل قد لا يكون له من القوة أكثر من كونه مجرد تخمين مؤقت حول أوضاع السوق التجارية أو الإعلام أو السياحة أو الاتصالات، وغير ذلك من أسباب قوة علاقة محددة وفتورها بحسب ظروف كثيرة.

ويقوّي دعم هذه الوجهة من النظر بما تقرّه بعض دراسات علم النفس من أنه في عالم يسير باضطراد نحو التجمع، ويتميز بدرجات غير مسبوقة تاريخياً من الاعتماد المتبادل حضارياً واجتماعياً وفي انتشار الوعي، يظهر استفحال في الوعي الذاتي الحضاري والاجتماعي والعرقي. فالإحياء الديني على مستوى الكون، أو العودة إلى المقدس، ليسا أكثر من استجابة لرؤية الناس للعالم على أنه مكان واحد(٥).

الفرض الثالث:

يرى قيام حضارة عالمية نتيجة لعمليات التحديث الواسعة التي تدور منذ القرن الثامن عشر، وهو الفرض لأكثر شيوعاً عن قيام حضارة عالمية.

فالتحديث يتضمن التصنيع والتمدّن وزيادة معدلات محو الأمية ونمو التعليم، والثروة والتعبئة الاجتماعية، ومزيداً من البنى الفوقية المهنية المتنوعة والمتقدمة. وهذا كله نتيجة التوسع الكبير في المعرفة العلمية والهندسية التي

بدأت في القرن الثامن عشر، وجعلت البشر قادرين على التحكم في بيوتهم وتشكيلها بطرق غير مسبوقة.

وهذا مما جعل التحديث عملية ثورية، لا تقارن بأقل من تحول المجتمعات البدائية إلى مجتمعات متحضرة، أي ظهور الحضارة بمعناها المفرد على نحو ما حدث على ضفاف أنهار الفرات ودجلة والنيل والإندوس قبل خمسة آلاف سنة من بداية التأريخ الميلادي.

ويرفض هنتنجتون هذا الفرض لتسويغ قيام حضارة عالمية على أساسه، بملاحظته أن المجتمعات غير الغربية لديها أنماط مقابلة لما تملكه الحضارة الغربية، في التعليم والعمل والثروة والتركيب الاجتماعي، ولا يكفي امتلاك الحضارة الغربية لهذه الأنماط في وقت مبكّر أو قيادتها فيها، لكي يصحّ زعم أنها ستكون هي الثقافة العالمية أو الثقافة العامة في العالم.

ويرى أن لا شيء يحتّم وجود ثقافة حديثة واختفاء الثقافات التقليدية، بل قد لا يكون من المفارقة افتراض وجود عالم تسوده الثقافات التقليدية، على نحو ما كان الوضع عليه منذ سنوات في كثير من أنحاء العالم، ولو أن المجتمعات الحديثة يمكن أن تكون متشابهة مع بعضها أكثر مما هي المجتمعات التقليدية لسببين:

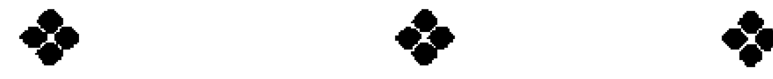
أ ـ التفاعل المتزايد بين المجتمعات الحديثة قد يسهّل عملية انتقال الأساليب التقنية والاختراعات والممارسات من مجتمع إلى آخر بسرعة، بدرجة لم تكن مسبوقة في العالم القديم.

ب ـ المجتمعات الحديثة القائمة على الصناعة بأنواعها العادية والثقيلة والمعلوماتية ـ وليس الزراعة كما في المجتمعات التقليدية ـ تؤدي إلى إنتاج أشكال مختلفة من الملكية والتركيب المجتمعي والحكومات.

إلا أن هذا يؤدي إلى وجود عوامل مشتركة بين المجتمعات الحديثة. ولا يؤدي بالضرورة إلى التجانس والاندماج.

ويؤكد هنتنجتون أن زعم حدوث ذلك، إنما يعتمد على افتراض أن المجتمع الحديث يقترب حتماً من نمط وحيد هو النمط الغربي، وأن الحضارة الحديثة هي الحضارة الغربية وأن الحضارة الغربية هي الحضارة الحديثة؛ ويصف ذلك بأنه «تحديد زائف تماماً»[٦].

فالحضارة الغربية ظهرت في القرنين الثامن والتاسع، وطوّرت سماتها الخاصة على مدى القرون التالية. ولم تبدأ التحديث قبل القرنين السابع عشر والثامن عشر، كما إن الغرب كان هو الغرب قبل أن يكون حديثاً بوقت طويل، والسمات الأساسية للغرب وتميّزه عن الحضارات الأخرى هي أقدم من تحديث الغرب.



عناصر الحضارة الغربية

ما هي السمات الرئيسية المميزة للمجتمع الغربي، على مدى مئات السنين، قبل تحديثه؟. يقول هنتنجتون إن الإجابات التي قدمها الباحثون على هذا السؤال كانت مختلفة في بعض الجوانب، لكنها اتفقت على وجود مؤسسات وممارسات ومعتقدات أساسية، يمكن أن تعرف ـ بحق ـ أنها جوهر الحضارة الغربية.

ويسرد مجموعة من العناصر التكوينية، يمكن تلخيصها في الآتي(٧):

التراث التقليدي:

ورث الغرب ـ بما هو من الجيل الثالث للحضارات ـ كما ورثت حضارات أخرى أشياء كثيرة عن الحضارات السابقة، تأتي في مقدمتها: الحضارة التقليدية التي تضم غير قليل من: الفلسفة اليونانية والاتجاه إلى العقلانية والقانون الروماني والثقافة اللاتينية والديانة المسيحية.

الكاثوليكية والبروتستانتية:

تعد المسيحية الغربية، الكاثوليكية أولاً ثم الكاثوليكية والبروتستانتية، أهم سمة في الحضارة الغربية تاريخياً. فخلال الألف الأول من التأريخ الميلادي كان ما يدعى الآن الحضارة الغربية، معروفاً باسم المسيحية الغربية.

لقد سادت بين الشعوب المسيحية الغربية روح اجتماعية واضحة، وتميّزوا عن الأتراك والمورسكيين والبيزنطيين وغيرهم، حتى إن الكثيرين منهم خرجوا

لغزو العالم في القرن السادس عشر في سبيل الله والذهب. ويعتبر الإصلاح والإصلاح المضاد وانقسام المسيحية الغربية إلى شمال بروتستانتي وجنوب كاثوليكي، من الملامح المميزة في التاريخ الغربي؛ وهي غائبة تماماً عن الأرثوذكسية الشرقية، كما تم انحسارها إلى حدّ كبير في تجربة أميركا اللاتينية.

اللغات الأوروبية:

يختلف الغرب عن معظم الثقافات الأخرى في تعدد لغاته، ولاسيما التي تعدّ لغاتها لغات أساسية لحضاراتها، كاليابانية والهندية والماندارين والروسية والعربية. ولكن الغرب ورث اللغة اللاتينية، التي نشأت عنها اللغات القومية داخل الأقسام الرومانية والجرمانية من الدول الغربية، وبحلول القرن السادس عشر كانت تلك اللغات قد أخذت شكلها المعاصر، بما فيه من طوابع تشابه واختلاف.

الفصل بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية:

وجدت في التاريخ الغربي - أولاً - الكنيسة بمعنى السلطة الدينية، ثم وجدت بعد ذلك كنائس بعيدة عن الدولة. وقد بقيت ثنائية الكنيسة والدولة، السلطة الدينية والسلطة الدنيوية، سائدة في الثقافة الغربية حتى عهد طويل تخللته صدامات وأحداث مؤسفة لم تحدث في أي حضارة أخرى، حتى انتهى الأمر إلى الفصل بين السلطتين، الذي أسهم في تطوير الحرية إلى حد كبير في الغرب.

حكم القانون:

ورث الغرب عن الرومان مفهوم مركزية القانون بالنسبة إلى الوجود، وعمد مفكرو العصور الوسطى إلى توسيع فكرة القانون الطبيعي، التي كان من المفترض أن الملوك يمارسون سلطاتهم اعتماداً عليها، ونشأ تقليد القانون العام في إنجلترا.

وخلال مرحلة الاستبداد المطلق، في القرنين السادس عشر والسابع عشر، كانت حالات خرق القانون أكثر من حالات مراعاته. إلا أن فكرة إخضاع القوة الإنسانية لكبح خارجي بقيت، اعتماداً على أن السلطة ليست من حق إنسان بعينه، بل يستخدمها الإنسان بموجب القانون. وهذا ما أفسح لوضع الأسس الدستورية وحماية حقوق الإنسان ضد ممارسة قوة الاستبداد، فيما كانت معظم الحضارات الأخرى أقل تأثراً بالقانون في تشكيل أفكارها وسلوكاتها.

التعددية الاجتماعية:

أظهر المجتمع الغربي تعددية واضحة، عبر مراحله التاريخية المتتابعة. وقد نشأت فيه جماعات مختلفة لا تعتمد على صلة الدم أو الزواج، واستمرت دون تهديد وجودها. وضمت الأديرة وأخويات الرهبنة والطوائف - منذ القرن السادس - جماعات مختلفة، ثم اتسعت الجماعات والمجتمعات المتعددة، لتقطن في مناطق كثيرة من أوروبا.

وزاد في التعددية المجتمعية، ما عرفته أوروبا من تعددية طبقية، تميزت بوجود أرستقراطيات مستقلة وقوية نسبياً، إلى جانب طبقة عريضة من الفلاحين، وطبقة صغيرة من التجار ورجال الأعمال، تمايزت جميعاً فيما بينها. وقد كانت هذه التعددية الأوروبية تتناقض تماماً مع فقر المجتمع المدني وضعف الأرستقراطية وقوة الإمبراطوريات المركزية، التي كانت موجودة في روسيا والصين وأراضي السلطنة العثمانية وغيرها في أثناء الفترة التاريخية نفسها.

الهيئات النيابية:

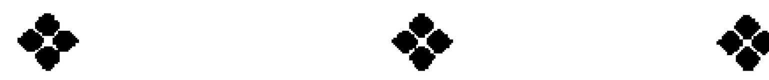
أفرزت التعددية الاجتماعية في أوروبا - منذ وقت مبكر - طبقات سياسية متميزة وبرلمانات ومؤسسات أخرى، لتمثيل مصالح الأرستقراطية ورجال الدين والتجار وغيرهم من الجماعات. وقد أنتجت هذه الهيئات أنواعاً من التمثيل

لأعداد متفاوتة من أبناء المجتمع، ورغم تفاوت مستوى توجيه سلطاتها ومواقفها الداعمة، فقد تطورت مع التحديث إلى مؤسسات ديمقراطية تمثل إرثاً يعود إلى ألف عام ولا تملك أي حضارة أخرى مثله.

وظهرت منذ القرن التاسع تحركات نحو إقامة حكومات محلية في المدن الإيطالية، ثم انتشرت شمالاً لتجبر الأساقفة والبارونات وكبار النبلاء على تشارك السلطة مع المواطنين العاديين، وغالباً ما كان هؤلاء يتسلمونها تماماً في النهاية. فاستكمل التمثيل على مستوى الوطن، بدرجة من الحكم الذاتي المحلي، لم يكن لها مثيل في مناطق أخرى من العالم.

الفردية:

أدت معظم الملامح السابقة للحضارة الغربية إلى ظهور روح الشعور بالفردية، وكوّنت تراثاً للحقوق والحريات الفردية بين المجتمعات المتحضرة. وقد نمت الفردية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، مصاحبة بقبول المجتمعات «حق الاختيار» الفردي، الذي ساد الغرب في القرن السابع عشر، وتمّ بمقتضاه المطالبة بحقوق متساوية للجميع، ولو أن كثيرين كانوا لا يقبلون هذا المبدأ. ومازال الفردية واحدة من أبرز سمات المجتمعات الغربية، قياساً على أغلبية المجتمعات المتقدمة من الأرض المسكونة.



بعد هذا العدّ للعناصر الأساسية التي تتسم بها الحضارة الغربية، يشير هنتنجتون إلى إن القائمة السابقة لا تشكل - بأي حال - حصراً تاماً للسمات المميزة، ولا يقصد بها التدليل على أن تلك السمات كانت حاضرة دائماً - بصورة مؤكدة - أو كانت عامة في المجتمع الغربي؛ فمن الواضح أنها لم تكن كذلك، وكثيراً ما كان الطغاة العديدون في التاريخ الغربي يتجاهلون حكم القانون والحقوق ويعطّلون الهيئات النيابية ويستولون على الثروات.

كما إنه ليس مقصوداً بتعداد هذ السمات أن يقال إنها لم تظهر في حضارات أخرى، فقد شكل القرآن والشريعة قانوناً أساسياً في المجتمعات الإسلامية، ووجدت في اليابان والهند أنظمة طبقية توازي التي وجدت في الغرب، وربما كان هذا هو السبب في أن عرف هذان المجتمعان غير الغربيين حكومات ديموقراطية لفترة طويلة.

ويؤكد هنتنجتون ـ من ناحية أخرى ـ أنه ما من عامل مفرد في تلك العوامل المذكورة كان الحاسم أو المؤثر في مسيرة تطور الغرب، بل الحاسم والفريد تمثّلا في امتزاجها جميعاً، بحيث أعطي الغرب خاصته المميّزة.

فهذه المفاهيم والممارسات والمؤسسات ـ ببساطة ـ كانت أكثر انتشاراً وفاعلية في الغرب مما هي لدى الحضارات الأخرى. وقد شكلت ـ على أقل اعتبار ـ جزءاً من التكوين الأساسي والدائم للحضارة الغربية. إنها ما هو غربي، وليس ما هو حديث عن الغرب. كما إنها ـ في جزء كبير منها ـ العوامل نفسها التي جعلت الغرب يمتلك المبادرة إلى تحديث نفسه، ويسبق دول العالم الأخرى في هذا المسعى.



التغريب والتحديث

ينتقل هنتنجتون بعد ما تقدم إلى معالجة مسألة الاستجابة إلى الغرب والتحديث، فيفيد أن توسع الغرب قد أدى إلى تحديث المجتمعات غير الغربية وتغريبها، إذ استجاب القادة السياسيون والمفكرون في تلك المجتمعات للتأثر بالغرب، عن طريق واحد أو أكثر من الأساليب الآتية: رفض التحديث والتغريب معاً، تبني الاثنين معاً، تبنّي الأول ورفض الثاني.

ويبدأ مناقشة هذه الثلاثة الأساليب ـ تباعاً ـ لأطروحة علاقة التحديث بالتغريب، لكي يظهر جملة من القضايا الارتكازية التي تتعلق بموضوع تقديمه نموذجاً لرؤية تطور السياسة العالمية، سبق أن قال إنه أكثر قيمة وفائدة من أي نموذج آخر.

اتجاه الرفض:

اتخذت اليابان موقف رفض الغرب، منذ أول احتكاكهما سنة ١٥٤٢ حتى منتصف القرن التاسع عشر، فلم تسمح إلا بأشكال محددة من التغريب كالاحتفاظ بالأسلحة النارية، وقيّدت استيراد الثقافة الغربية ـ المسيحية إلى حد كبير. وانتهى ذلك مع الانفتاح القسري سنة ١٨٥٤ على يد «الكومودور بيري» ثم حركة الإحياء المسيحي سنة ١٨٦٨ والجهود الكبيرة التي بذلت للتعلّم من الغرب.

ورفضت الصين ثقافة الغرب وغيرها من ثقافات أخرى، من موقع الاعتقاد بتفوق الثقافة الصينية على ما سواها. لكن هذه العزلة أنهتها الأسلحة الغربية التي استخدمها البريطانيون في حرب الأفيون (١٨٣٩ ـ ١٨٤٢). وكان من

نتائج ذلك الإقبال على الاستفادة من الغرب في التحديث وتحسين وسائل النقل والاتصال، ثم تطورت الأوضاع إلى الاعتماد المتبادل بين الدول في القرن العشرين.

أما بالنسبة للمسلمين، فإن هنتنجتون يتبنى الموقف الذي يعبّر عنه «دانييل بيبس» في إفادته القائلة إن الأصوليين المتعصبين هم وحدهم الذين يرفضون التحديث والتغريب، ويلقون بأجهزة التلفزيون في الأنهار، ويحرّمون وضع الساعات في الأيدي اليسرى، ويرفضون ماكينة الاحتراق الداخلي(٩). لكن هؤلاء لم ينجحوا في تطبيق برامجهم حتى الآن، وهزموا في مواجهاتهم العنيفة مع السلطات الحاكمة في بلدانهم، مما يؤكد أن التعصب في القرن العشرين لم يعد خياراً للتطبيق.

الحركة الكمالية:

هذه الاستجابة تقوم على الاعتقاد بأن التحديث أمر مرغوب وضروري، وأن الثقافة المحلية تتعارض مع التحديث وغير قابلة للامتزاج به ولذلك يجب تجنّبه أو إلغاؤها، ولا بدّ أن يتغرّب المجتمع كلّه لكي ينجح تحديثه، فالتحديث والتغريب يقوّي أحدهما الآخر ويمضيان معاً.

وقد ظهر هذا الموقف لدى بعض اليابانيين، والمسلمين وغيرهم. ومن أبرز الذين اتبعوه «مصطفى كمال أتاتورك» الذي حاول خلق تركيا جديدة من بين أطلال الإمبراطورية العثمانية، وبذل جهوداً حثيثة لتغريبها وتحديثها في الوقت نفسه.

ويقول هنتنجتون عن هذه الحركة: إن أتاتورك باختياره هذا الاتجاه ورفضه للماضي الإسلامي، جعل من تركيا «دولة ممزقة». فهي أضحت مجتمعاً إسلامياً، ديناً وتراثاً وعادات ومؤسسات، لكن بنخبة حاكمة كلها إصرارٌ على جعل هذا المجتمع حديثاً غربياً ومنسجماً مع الغرب.

الاتجاه الإصلاحي:

هو محاولة الجمع بين: التحديث، والمحافظة على القيم الأساسية والممارسات والمؤسسات الموجودة في ثقافة المجتمع المحلية. وهذا الخيار الذكي كان الأكثر شيوعاً بين النخب غير الغربية، في الصين واليابان ومصر وغيرها.

فقد حاول «محمد علي» في ثلاثينات القرن التاسع عشر أن يدفع مصر إلى التحديث التقني دون تغريب ثقافي زائد. وفي النصف الثاني من القرن العشرين حاول «جمال الدين الأفغاني» و«محمد عبده» ومصلحون آخرون التوفيق بين الإسلام والتحديث، وإبراز عقلية إسلامية مستعدة لقبول الأفكار والمؤسسات الحديثة، سواء كانت علمية أو تكنولوجية أو دستورية سياسية وحكومية نيابية؛ بدعوى أن الإسلام لا يتعارض مع شيء من هذه.



ويرى هنتنجتون بعد هذ المعالجة للاتجاهات الثلاثة، أنها جميعاً مؤسسة على افتراضات مخالفة لما هو ممكن وما هو مرغوب فيه. وهذا يعني بقاء الاختلاف قائماً بين اتجاهي التحديث والتغريب، ويرتبط ذلك بانقسام إرادة التحديث ذاتها في المجتمعات التي لا تقبلهما معاً، والتي تفقد ـ دون غيرها ـ ما يمكن أن يعتبر أفضل ما في ثقافتها دون النجاح في الحصول على ما هو أكثر مناسبة منها للمجتمعات التي تنتمي إليها.

ويصل هنتنجتون إلى الإقرار بنتيجة مفادها أن هذه الإشكالية المسبّبة للخلاف والصدام المجتمعي، مرتبطة تماماً بالمجتمعات غير الغربية، التي تريد استيعاب عناصر أساسية من الثقافة الغربية، وأن تحقق تقدماً بطيئاً في التوجه نحو التحديث؛ إلا أن ارتفاع معدل التحديث يخفض معدل التغريب وتمرّ الثقافة المحلية في مرحلة إحياء، والتحديث الزائد هو الذي يغيّر توازن القوى الحضاري بين الغرب والمجتمع غير الغربي ويقوّي الالتزام بالثقافة المحلية.

ويصل إلى النتيجة التي ترى: إن التغريب في المراحل المبكرة من التغيير يؤدي إلى التحديث، ويؤدي التحديث في المراحل التالية إلى الابتعاد عن التغريب وانبعاث الثقافة المحلية على مستوى اجتماعي - يعزّز القوة الاقتصادية والعسكرية للمجتمع ويولد الثقة - وعلى مستوى فردي - يولّد مشاعر الاغتراب والمعيارية وتتفصم التقاليد والروابط المجتمعية وتنشأ أزمة الهويّة التي يقدم الدين لها حلاً.

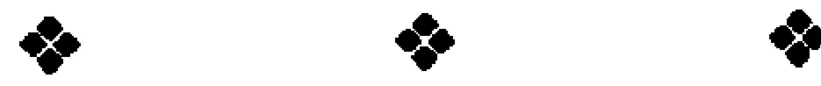
ويضرب أمثلة على ذلك من الصين والبلاد الإسلامية واليابان، ويتوصل إلى الحكم بعدم صلاحية نموذجي الرفض الشامل والتلفيق الإصلاحي، ويرى أن «الصيغة المعتدلة» لموقف الكمالية التي ترى أن المجتمعات غير الغربية «قد» تنتقل إلى التحديث عن طريق التغريب، إنما تبقى بحاجة إلى إثبات. أما «الصيغة المتطرفة» لموقف الكمالية التي ترى أن المجتمعات غير الغربية «يجب» أن تتغرب لكي تتحدث، فإنها لا تثبت كقاعدة عامة. إذ لا يستطيع أحد أن يزعم أن التغريب في أي مجتمع يكفي للتحديث، نظراً لتجاهل عوامل مؤثرة كثيرة جداً تلعب أدواراً فاعلة في هذه العملية، تختلف من مجتمع إلى آخر ومن فترة زمنية إلى أخرى.

ويتساءل هنتنجتون: هل يعني هذا أن المجتمعات الصينية والإسلامية يجب أن تكفّ عن التحديث والتغريب، أو أن تتبنّاهما؟. ويجيب على ذلك: إن الخيار ليس بمثل هذا التحديد الضيق والسهولة، فاليابان وسنغافورة وتايوان والسعودية وإيران - بدرجة أقل - أصبحت مجتمعات حديثة دون أن تصبح غربية.

ويشير إلى أنه من الواضح أن الصين سائرة في طريق إصلاحي، وأن المجتمعات الإسلامية تعاني من مشكلة التحديث، رغم أن التحديث لا يعني التغريب بالضرورة. فالمجتمعات غير الغربية يمكن أن تتحدث، وقد حصل ذلك بالفعل، دون أن تتخلى عن ثقافاتها المحلية الخاصة.

ومهما كانت العوائق التي تضعها الثقافات غير الغربية أمام التحديث، فهي أقل بكثير من تلك الموضوعة أمام التغريب. ولكن قد يكون من «الحماقة» أن نعتقد أن التحديث ـ أو انتصار الحضارة بتحديدها الفردي ـ سوف يؤدي في النهاية إلى تعدد الثقافات التاريخية التي تجسدت في حضارات العالم الكبرى على مدى قرون.

ويعتقد هنتنجتون أن التحديث ـ بدلاً من ذلك ـ يقوّي تلك الحضارات، ويقلّل من القوة النسبية للغرب؛ فيصبح العالم أكثر «حداثة» وأقل «غربية» في أمور أساسية متعددة.



الباب الثاني

تفاوت القوى الحضارية

تمهيــــد

القسم الثاني من كتاب هنتنجتون خصصه لدراسة الأطروحة الثانية التي أشار إليها في المقدمة العامة، وهي المتصلة بموضوع «تغير ميزان القوى بين الحضارات». إذ أفاد: إن الغرب يتدهور في تأثيره النسبي، والحضارات الآسيوية تبسط قوتها الاقتصادية والعسكرية والسياسية، والإسلام ينفجر سكانياً مع ما ينتجه هذا من عدم استقرار بالنسبة للدول الإسلامية وجيرانها، والحضارات غير الغربية عموماً تعيد تأكيد ثقافاتها الخاصة.

ونحن سوف نعمد إلى وضع هذا الباب في فصلين، نتتبع في أولهما ما ناقشه هنتنجتون في الفصل الرابع من القسم الثاني في كتابه، وفي الفصل الثاني نتابع معالجات فصله الخامس.

وتنطوي المسائل الأساسية التي عولجت في الفصل الأول من أبواب كتابنا هذا على جملة من القضايا المحورية، التي عزّزت موقف هنتنجتون - في إطار عمله على رسم معالم نموذجه المقترح - بالنسبة لرأيه الذي أشرنا إلى خلاصته في الفقرة الاولى هنا.

فاضمحلال الغرب بالنسبة لفكرنا - كما كان بالنسبة لكثيرين جداً من الذين سبقوه أو هم من معاصريه - مسألة شاغلة، ليس - فقط - نظراً لما سوف يترتب عليها من إعادة تنظيم العالم، بل لأن شكل النظام العالمي الحالي سيكون عرضة للتغيير، ومثل هذا النوع من التغيير لن يكون مجرّد عمل سلمي يتم بمقتضاه إحلال إجراءات وقوانين محدودة جديدة بدل مقابلاتها في مؤسسات قائمة بصورة أو بأخرى.

ولذا فهو يعالج ما يتصل بعدد من المفاهيم الارتكازية الأساسية، تشمل: القوة والثقافة والعودة إلى المحلية. كما يعالج المقصود بأطروحتي السيطرة والاضمحلال، اللتين كانتا موضع خلاف بين عدد من المفكرين والمختصين على مدى فترات طويلة قبل ظهور كتاب هنتنجتون، ومازالتا بعده ضمن الدائرة نفسها لأسباب عديدة سنعمد إلى بيان جوانب منها.

ويلحق بهذا الحديثُ عن صحوة الثقافات غير الغربية، والعوامل الفاعلة في ذلك. ثم الانتقال إلى الأطر الجديدة والقديمة التي تقوم عليها العقائد الدينية، في مسيرتها الجديدة لتغذية الحضارات الناهضة إلى تغيير ميزان القوى الراهنة والمتوقعة في المدى المنظور أو المستوى المأمول.

ويتبع هذا جوانب مما يتصل بحاجة الحضارة العالمية إلى قوة عالمية، تكون قادرة على تحقيق ما تطمح إليه المجتمعات التي نهضت حديثاً، وتطوّرت قدراتها الاقتصادية وزادت أعدادها السكانية، فغدت تمتلك إمكانات متفاوتة في إدخال تأثيرات فاعلة في تحديد الأطر العامة للسياسة الدولية.

أما الفصل الثاني من هذا الباب فقد تابعنا فيه المناقشات ذات الصلة بالاقتصاد والديموغرافيا وحضارات التحدي، متوقفين عند ما لفت النظر إليه هنتنجتون بالنسبة إلى الأوضاع السائدة في حركة الكتلة الحضارية الآسيوية ثم كتلة الحضارة الإسلامية، والامتدادات التي رآها فاعلة في ما يتوقع أن تحققه خلال السنوات المقبلة.

الفصل الأول

العــودة إلــى المحليــة

يتأسس الحوار الذي أجراه هنتنجتون في الفصل الرابع من كتابه على مجموعة ركائز، لم يعمد من خلال إفرادها إلى وضع نظريات جديدة في المجالات المطروقة، أو إدخال تعديلات جذرية على بعض منطلقات نظرية. ولذا فهي تنتمي إلى ما يمكن اعتباره الاستنتاج المقارن المستند إلى إحصاءات رقمية، وتحليل الاتجاهات العامة للمؤشرات الواردة فيها.

وهذا ما يجعلنا ـ على نحو أولي منذ بداية الحديث عن الموضوعات التي سنأتي على ذكرها تباعاً ـ نشير إلى اختلاف الأوزان النسبية للأحكام التي سوف نصادفها، لأسباب متعددة. نذكر في مقدمتها أن هناك تفاوتاً علمياً صميماً في طرائق تجميع هذه البيانات وفي أساليب التعامل معها، وخاصة تلك التي تصدر عن جهات حكومية نامية أو مراكز دراسات بعيدة عن الدول المعنية.

فقد علمتنا التجارب ومكابدة الوقائع وخبرة العمل في بعض المواقع ذات الصلة بهذه المسائل، أن آلافاً من الصفحات ومئات النماذج الإحصائية قد تعطى لبعض صغار الموظفين في الدول النامية لتعبئتها واستيفاء الردود على أسئلتها، رغم تفاوت القدرات والمؤهلات وانعدام التخصصات وضياع المسؤوليات. فتكون أبسط النتائج المترتبة على هذا متمثلة في أن تلك البيانات، التي ستغدو معلومات ووثائق دولية مهمة جداً، إنما تنطوي ـ في حقيقة الأمر ـ على عوالم وهمية مخالفة تماماً للوقائع التي يفترض أن تمثلها.

يضاف إلى هذا أن الملاحظة التتبعية لأوضاع البلدان النامية تشير إلى إن أغلب هذه الدول تفتقر إلى التنظيمات الإدارية والدقة العلمية والخبرات المناسبة، التي توفر الحصول على معلومات دقيقة عن الأوضاع المجتمعية السائدة، ولاسيما التي يسيطر عليها القطاع الخاص وصغار المنتجين الذين يحرصون على تحقيق مصالحهم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية قبل أي شيء آخر.

ونحن لا نجزم بأن هذا ينطبق على جميع الإحصاءات التي بنى عليها هنتنجتون استنتاجاته، ويبني عليها عشرات المفكرين والبيوتات البحثية الدولية المرموقة قراراتهم. ولكن نشير إلى إنها ذات أوزان نسبية مختلفة ومتفاوتة الأهمية، إضافة إلى أن ما يصحّ من استنتاج معتمد عليها خلال فترة أو ضمن ظروف محددة، قد لا يصح ـ بل هو لا يصح غالباً ـ إذا طرأ تعديل على الأشخاص المعنيين والطرائق المستخدمة والأساليب المتبعة أو الظروف السائدة.

ولذلك تجنّبنا إيراد الجداول المتعددة التي شكّلت جزءاً عريضاً من المقارنات الإحصائية عند هنتنجتون، بسبب ما أورده في كتابه من أحكام تشكل «مؤشرات» غير مؤكدة ـ من جهة ـ ولأن أغلبها قد مرّ عليه عدد من السنوات يكفي لجعله قديماً، بل يغدو في كثير من الأحوال غير مفيد في الاستنتاج ـ من جهة ثانية ـ إن لم يكن إيراده مضلّلاً لقراء كتابنا هذا وغيره[1].

تراجع السيطرة الغربية

يرسم هنتنجتون صورتين متناقضتين لقوة الغرب، هما الأكثر رواجاً عنه بالنسبة للحضارات الأخرى. ويظهر غير قليل من عدم الحسم في ترجيح إحدى هاتين الصورتين، على النحو الذي يؤكد حدثاً معيناً دون آخر في مجال السياسة الدولية أو النظام العالمي الذي تبدو البشرية طامحة إلى إرساء دعائمه، رغم الاختلاف على ملامحه.

تتمثل الصورة الأولى للغرب في وجود سيطرة وسيادة شاملتين يتمتع بهما حالياً، اتخذتا أبرز صورهما بعد تفكك الاتحاد السوفيتي، الذي اعتبر زوالاً لآخر المتحدّين الخطيرين للغرب.

وهذا يعني أن العالم قد أصبح - وسيبقى في المستقبل - متجهاً نحو التشكل تبعاً لأهداف الدول الغربية الأوروبية القوية وأولوياتها. وربما ساعدت اليابان في هذا الاتجاه أحياناً بسبب وزنها الاقتصادي القوي، حيث تتخذ مع الولايات المتحدة وألمانيا القرارات الحاسمة في القضايا الاقتصادية، بينما تتخذ الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا القرارات الحاسمة في القضايا السياسية والعسكرية والأمنية.

ويرى أصحاب هذه الصورة أن الغرب هو الحضارة الوحيدة ذات المصالح الأساسية والمباشرة مع جميع الحضارات الكبيرة الأخرى، وفي مختلف أنحاء العالم. كما يرون أن الغرب هو الذي يمتلك القدرة على التأثير في أي حضارة أو منطقة أخرى، على المستويات السياسية والأمنية والاقتصادية. وهذا مما يجعل

مجتمعات الحضارات الأخرى محتاجة دائماً إلى مساعدة غربية، إذا طمحت إلى تحقيق أغراضها وحماية مصالحها.

ونقل هنتنجتون عن «جيفري بارنت» جملة من الخصائص تجمل معالم هذه الصورة المرسومة للغرب، فأشار إلى أن الحضارة الغربية تتصف بالآتي(٢):

- تمتلك وتدير النظام المصرفي العالمي.
- تتحكم في العملات الصعبة بجميع أنواعها.
- تعتبر المشتري الأساسي في العالم.
- تنتج الغالبية العظمى من السلع المنتجة في العالم.
- تسيطر على الأسواق الرئيسية في العالم.
- تمارس قيادة معنوية كبرى داخل مجتمعات كثيرة.
- تمتلك القدرة على التدخل العسكري الواسع.
- تتحكم في طرق النقل البحرية في العالم.
- تقود معظم الأبحاث العلمية وعمليات التطوير التقني الدولية والمحدودة.
- تسيطر على وسائط الوصول إلى الفضاء الخارجي.
- تسيطر على وسائط الاتصال في العالم.
- تسيطر على صناعة الأسلحة المتطورة ذات التقنية العالية.

أما الصورة الثانية للغرب فتتمثل في وجود حضارة تتقهقر، نصيبها من القوة السياسية والاقتصادية والعسكرية في العالم آخذٌ في الهبوط النسبي، بالمقابلة مع الحضارات الكبيرة الأخرى.

فانتهاء الحرب الباردة لا يعني فوز الغرب وانتصاره، بل هو في حالة إنهاك

يؤكدها الواقع. وهو اليوم منهمك بحل مشكلاته وتلبية احتياجاته الداخلية المتزايدة، في ضوء ما يواجهه من نمو اقتصادي بطيء وركود سكاني وبطالة وعجز حكومي، وتدهور أخلاقيات العمل وانخفاض معدلات الادخار، وتفكك اجتماعي تذكيه ظواهر الإقبال على المخدرات ووجود الجريمة.

ويرى أصحاب هذه الصورة المرسومة للغرب حالياً، أن القوة الاقتصادية تنتقل بسرعة إلى بلدان عدة في شرقي آسيا، وقد بدأت القوة العسكرية والنفوذ السياسي باتباعها. كما إن الهند توشك على تحقيق نهوض اقتصادي، فيما يتزايد عداء العالم الإسلامي للغرب.

ويبدو واضحاً أن استعداد المجتمعات الأخرى للإملاءات الغربية والتقيّد بالنصائح أو الأوامر التي كانت تطيعها من قبل، إنما يتجهان خلال الفترة الحالية إلى التقلّص، يصاحبهما تراجع ثقة الغرب في نفسه وإرادته في السيطرة. وذلك بعد أن شهدت أواخر الثمانينات من القرن العشرين جدالاً واسعاً حول أطروحة الرأي القائل بضعف الولايات المتحدة، وتوصّل تحليل متوازن في منتصف التسعينات إلى تأكيد الاستنتاج المذكور تقريباً.

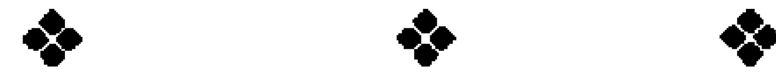
وينقل هنتنجتون عن «آرون فريدبرغ» موجزاً للتحليل المذكور يقول[٢]: إن الولايات المتحدة الأميركية سوف تتراجع بمعدل متسارع في مجالات متعددة. فهي بالنسبة لوضع قدراتها الاقتصادية الخام مقارنة مع اليابان ثم الصين، من المحتمل أن تضعف أكثر مما هي عليه الآن. وإن ميزان القدرات العسكرية المؤثرة للولايات المتحدة الأميركية، مقارنة مع عدد من القوى الإقليمية ـ تضم إيران والصين والهند ـ سوف يتحول من المركز إلى المحيط الخارجي.

ويصل التقرير التحليلي إلى القول: إن بعض قوة الولايات المتحدة الهيكلية سوف ينتقل بسرعة إلى دول أخرى، كما أن جزءاً آخر من قوتها الهيكلية سيصبح في أيدي لاعبين غير رسميين متمثلين في الشركات المتعددة الجنسيات.

بعد ما تقدم من رسم الصورتين المتناقضتين للغرب، لدى المهتمين بمعالجة مستقبل العلاقات الدولية والأوضاع الاقتصادية والأمنية العسكرية، يتساءل هنتنجتون: أي هاتين الصورتين لمكانة الغرب تمثل الحقيقة؟.

ويجيب على ذلك بقوله: كلا الصورتين. فالغرب الآن مسيطر بصورة طاغية، وسيحتفظ بالسبق في مجال القوة خلال القرن الواحد والعشرين. إلا إن هناك تغييرات قوية وأساسية تحدث بشكل تدرّجي في موازين القوى بين الحضارات، وقوة الغرب بالنسبة لقوة الحضارات الكبيرة الأخرى سوف تستمر في التراجع.

ويستنتج هنتنجتون من تآكل أولوية الغرب وصدارته أن معظم قوته سوف يتلاشى، والباقي منها سوف يتوزّع تبعاً لمعيار إقليمي بين الحضارات الرئيسية العديدة ودولها المركزية. فالزيادة البارزة في القوة تتراكم، وسوف يحدث هذا التراكم لدى الحضارات الآسيوية، مع بروز الصين كمجتمع يتمتع بالترجيح لأخذ دور تهديد نفوذ الغرب وسيطرته على دول العالم.



وقبل الشروع في عدّ السمات الأساسية لما سمّاه هنتنجتون اضمحلال الغرب، نشير إلى ما ارتكبه المحلّلون - وهنتنجتون واحد منهم هنا - من خطأ الحكم على الشأن الغائب اعتماداً على معطيات الشأن الراهن، الذي لم يأخذ بعين الاعتبار القدرة التكيفية للتكنولوجيا والمكتشفات الحديثة في إعادة ترتيب المعطيات المتوقعة، عبر الفترات التطورية المتتابعة في المجالات المختلفة، على نحو ما يحدث يومياً على أكثر من نطاق للبحوث الفضائية والبيولوجية والطبية وهندسة الجينات التي غزت مجالات الإنتاجين الزراعي والحيواني، إضافة إلى إبداعات الوسائل والأجهزة والمعدات المدنية والعسكرية التي من شأنها أن تجعل المعدات والأسلحة الراهنة قديمة نسبياً وغير فاعلة في المستقبل المحدد بالربع الثاني من القرن الواحد والعشرين، فكيف بما هو أبعد من هذا؟.

إذ إن هذه المجموعة من الاعتبارات القائمة فعلياً في الواقع تشكل تحفّظاً قوياً ـ في أضيق الاحتمالات وأبسطها، رغم أنه ليس التحفظ الوحيد الممكن ـ يجعل من التوقعات المعنيّة أحكاماً واقعة تحت اعتبارات قيمية معيارية، وهي بالتالي لا تتمتع بالضبط العلمي المناسب لإصدارها.

ولأننا سوف نعرب عن رأينا في دور التقدم العلمي والازدهار الاقتصادي والزيادة السكانية في الباب الأخير من هذا الكتاب، نعود الآن إلى عرض مقولة أن التحولات المشار إليها في القوة بين الحضارات أدت ـ وسوف تؤدي في المستقبل المنظور ـ إلى يقظة المجتمعات غير الغربية وتوكيد ثقافاتها، وإلى زيادة رفضها للثقافة الغربية.

يورد هنتنجتون لاضمحلال الغرب ثلاث سمات أساسية[٤]، نوجزها في ما يأتي:

أولاً:

اضمحلال الغرب عملية بطيئة؛ وكما أن صعود الحضارة الغربية استغرق قروناً أربعة، فإن انحسارها قد يأخذ مثل هذه المدة. ويشير هنتنجتون إلى دراستي «بول هيدلي» و«اشبنجلر» على بعد المسافة والمنطلقات بينهما، ليجسد الاتجاه القائل بوجود عملية اضمحلال أو انحسار في الغرب، تكتسب تسارعاً بصورة واضحة.

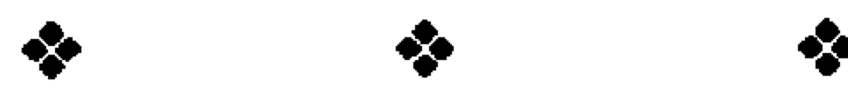
ثانياً:

اضمحلال الغرب لا يسير في خط مستقيم، ولا إيقاع منتظم، بل تتخلله وقفات وانعكاسات وإعادة توكيد للقوة الغربية تعقب بعض تجليات الضعف. ومما يساعد في إعادة توكيد القوة أن المجتمعات الغربية المنفتحة تمتلك إمكانات عظيمة للتجدّد، إضافة إلى مركزين أساسيين للقوة تفتقر إلى الجمع بينهما أكثر الحضارات الأخرى.

يتمثل المصدر الأول في الدول الأوروبية التي سيطرت على مقاليد أقطار كثيرة وثرواتها في العالم، والمصدر الآخر هو الولايات المتحدة التي سيطرت وتسيطر على مقدرات دول وشركات عملاقة في العالم. ويبدو أن انتقال القوة الفاعلة بين هذين المصدرين يوفر تعويضاً في مجال جديد لما يفقد في مجال معين، ويسدّ الفجوة بنشاط أو قوة بديلة في الوقت الملائم، إلى حدّ ما، نظراً لضعف القوة العسكرية والسيطرة من جانبهما.

ثالثاً:

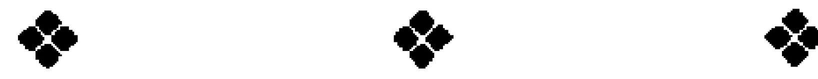
نصيب الغرب من القوة وصل أعلى مستوياته في بدايات القرن العشرين، وهو آخذ في التقلص، قياساً على أنصبة حضارات أخرى. وهذا سوف يحدّ من قدرة الغرب على السيطرة والتغيير، في الاتجاهات التي يريدها. فقدرة فردٍ ما أو جماعة على التغيير، إنما تتطلب مصادر اقتصادية وعسكرية ومؤسسية وديموغرافية وتكنولوجية واجتماعية وغيرها. يضاف إلى هذا أن قوة الجماعة أو الدولة إنما تحسب بمقدار المصادر الموجودة تحت تصرفها، في مقابل تلك التي تملكها جماعات أو دول يمكن أن تمارس نفوذاً عليها.



هذه السمات الثلاث ـ بما تشتمل عليه من شروط شبه تعجيزية أو مستحيلة التحقق دفعة واحدة ـ تؤكد ما أشرنا إليه من أن الحديث عن سقوط الغرب أو اضمحلاله بناء على المعطيات الراهنة، بعد أربعة قرون من الآن، لا يشكل أكثر من سيناريو تسلية أو ترف عقلي قد يكون المقصود منه ـ قبل أي شيء آخر ـ تنبيه المجتمعات الغربية إلى احتمال انحلالها الجزئي أو المحدود، إذا تركت للمجتمعات الأخرى غير الغربية فرص امتلاك ما تريده من مصادر القوة المتعددة الأنواع، وممارسة أي شيء ترغب فيه، على الشكل الذي تختاره أو يناسب مصالحها دون أخذ المصالح الغربية بعين التقدير.

وإننا نرى في طوايا مثل هذا السيناريو دعوة إلى انتهاج سياسة غربية تكون أكثر تشدداً أو حسماً، بالنسبة لما يجري من فسح المجال أمام دول غير غربية أو صغيرة لامتلاك الوسائط التكنولوجية التي قد تمكّنها - في المستقبل المحدد بأربع مئة سنة! - من الانتقال إلى موقع المنافسة على الأصعدة الرئيسية في الاقتصاد والقوة العسكرية والسياسة الدولية.

ويبدو هذا السيناريو - بشكل أو بآخر - غير مهتم بحق الآخرين من الحضارات الأخرى في النمو وامتلاك القوة، ولا يرى في ذلك دعوة إلى تنمية الغرب بالاتجاهات الإيجابية إذا كان يعاني من مشكلات سكانية أو غيرها - على نحو ما سيظهر - بصورة تؤدي إلى المحافظة على التوازن بين الحضارات المتعددة، وتحول دون تفجير مثل هذه المواقف العدائية التي ترى في نهوض حضارة أو قوتها تهديداً - أكيداً - لوجود حضارة أخرى أو قوتها؛ وكأن نظام العالم لا ينضبط إلا بوجود حضارة واحدة تتربع على عرشه.



التموضع السكاني والإنتاج

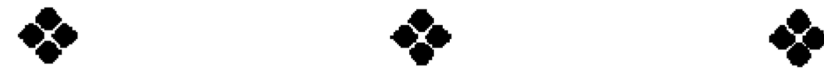
يبدأ هنتنجتون حديثه عن مساحة الأرض والسكان بإفادة مؤداها أن المجتمعات الغربية عام ١٤٩٠ كانت تسيطر على معظم شبه الجزيرة الأوروبية خارج البلقان، وفي أوج توسع الغرب المساحي عام ١٩٢٠ كان يحكم ما يقرب من نصف مساحة الكرة الأرضية. إلا إنه بحلول عام ١٩٩٣ عاد الغرب إلى مركزه الأوروبي الأصلي، إضافة لامتلاكه أراضي الاستيطان المترامية في أميركا الشمالية واستراليا ونيوزيلندا(٥).

وارتفعت في مقابل هذا مساحة المجتمعات الإسلامية المستقلة، وحدثت تغيرات مماثلة في السكان. وبعد أن كانت الحكومات الغربية تحكم حوالي ٤٥٪ من سكان العالم أوائل القرن العشرين، فهي الآن لا تحكم أحداً غير الغربيين، وبعض بقايا استعمارية قليلة. ووصل ترتيب الغرب بالنسبة لعدد السكان عام ١٩٩٣ إلى المرتبة الرابعة بعد الحضارات: الصينية والإسلامية والهندية. وهذا يفيد أن الغربيين يمثلون أقلية بين سكان العالم (نسبتها بحدود ١١٪) وهي تتناقص باطراد.

وتشير بعض التقديرات إلى أن شعوب الدول غير الغربية أصبحت أكثر تمتعاً بالعناية الصحية، وانتشرت فيها المدنية، وتقلصت الأمية، وتحسن وضع التعليم. وقد ساعد ذلك في إعداد سكان لديهم إمكانات وأنشطة قابلة للاستعمال في سبيل أغراض سياسية واقتصادية وعسكرية، فأسهموا في إكساب مجتمعاتهم قوة جديدة متنامية.

وبعد أن يورد هنتنجتون جداول متعددة عن إحصاءات أراضٍ واقعة تحت سيطرة الحضارات، وتقديرات سكانية مقارنة، يصل إلى النتيجة القائلة بوجود فجوة حضارية كبيرة ماتزال تفصل الصينيين والهنود والعرب والأفارقة عن الغربيين واليابانيين والروس؛ إلا أنها تضيق بسرعة.

ويلاحظ وجود فجوة أخرى مختلفة تنفتح، وتتمثل في واقع أن متوسط العمر عند الغربيين واليابانيين والروس يزيد باضطراد، والنسبة الكبيرة من السكان الذين لا ينتجون تمثل عبئاً على العاملين والمنتجين. كما يلاحظ في مقابل هذا أن الحضارات الأخرى، المثقلة حالياً بأعداد كبيرة من الأطفال، تنتظر إمداداً بالأيدي العاملة وزيادة الإنتاج وامتلاك أسباب القوة العسكرية(٦).



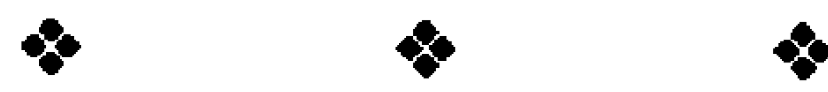
ويتحدث هنتنجتون عن الناتج الاقتصادي للحضارات المختلفة(٧)، فيفيد أن مجمل الإنتاج الاقتصادي ربما يكون قد بلغ أعلى معدل له في العشرينات من القرن الماضي، وأخذ في التراجع الواضح بعد الحرب العالمية الثانية، حتى وصل الغرب عام ١٩٨٠ إلى تقديم (٥٧٫٨٪) فقط من الإنتاج الصناعي العالمي، وهذا ما يقارب نصيبه قبل (١٢٠) سنة في فترة ستينات القرن التاسع عشر.

وتقول بعض التقديرات إن الغرب سوف ينتج ما لا يزيد عن (٣٠٪) من إجمالي الناتج العالمي بحلول سنة (٢٠١٣)، وإن أكبر خمسة أنظمة اقتصادية دولية ستوجد في العالم سنة (٢٠٢٠) ستكون موزعة على خمس حضارات مختلفة، هي: الصين واليابان والهند وروسيا والبرازيل. ولن تكون سوى ثلاثة أنظمة اقتصادية غربية بين أكبر عشرة أنظمة على مستوى العالم، مما يشير إلى حدوث تراجع نسبي للغرب، ناتج ـ في جزء كبير منه ـ عن الصعود السريع لدول في شرقي آسيا.

ويلفت هنتنجتون النظر إلى أن الأرقام الإجمالية للناتج الاقتصادي تخفي - جزئياً - المميزات الكيفية للغرب، إذ أنه يسيطر - مع اليابان فقط - بصورة تامة على الصناعات التكنولوجية المتقدمة. ويرى أن الغرب يبذل ما بوسعه لجعل انتشار التكنولوجيا في حدوده الدنيا، لأن هذه أفضل الوسائل للحفاظ على تفوق الغرب.

ويشير كذلك - من ناحية مواجهة - إلى ضرورة أن تؤخذ بعين الاعتبار صعوبة عرقلة انتشار التكنولوجيا وتعطيل وصولها إلى الحضارات الأخرى، في ضوء المنجزات والوسائط التي جعلت أطراف العالم وثيقة الصلة.

ويرى أن انتشار التكنولوجيا والنمو الاقتصادي للدول غير الغربية يؤديان - خلال الفترة الراهنة - إلى عودة النموذج التاريخي؛ وهذه سوف تكون عملية بطيئة. ولكن منتصف القرن الواحد والعشرين، إن لم يكن قبل ذلك، يحتمل أن يشهد تماثل توزع الناتج الاقتصادي - بما في ذلك الصناعي منه - بين الحضارات الرئيسية، على نحو ما كان عليه أول القرن التاسع عشر؛ أي إن الضغط الغربي الذي استمر مئتي عام على الاقتصاد العالمي سوف ينتهي.



وينتقل هنتنجتون إلى بيان انعكاسات ما تقدم ذكره على القدرة العسكرية، وما يحدث في شأن امتلاكها، من جانب الحضارات غير الغربية. فيشير إلى تقويم القدرة العسكرية من أربعة أبعاد: كمي وتكنولوجي وتنظيمي ومجتمعي.

ويذكر أن الغرب في الوقت الحاضر يحتكر القدرة على نشر قوات عسكرية تقليدية كبيرة في أي مكان من العالم، لكن لا يوجد تأكيد على أنه سوف يستطيع الاحتفاظ بهذه المقدرة في المستقبل البعيد. إذ إن من الأكيد أيضاً أنه لن تستطيع دولة ما أو مجموعة من الدول غير الغربية تحقيق مقدرة مماثلة، خلال عقود من السنين القادمة.

ويعدّ خمسة توجهات في تطور القدرات العسكرية العالمية خلال السنوات التي تلت الحرب الباردة، على النحو الآتي[٨]:

أولاً:

فكّكت القوات السوفيتية، والقوات الروسية انخفض حجمها لدرجة كبيرة وسحبت من أوروبا الوسطى ودول البلطيق. واحتفظت أوكرانيا بجزء من قوات الاتحاد السوفيتي المفكك، وانتهى حلف وارسو. وتم التخلّي عن هدف تحدي البحرية الأميركية، وقلصت أعداد المعدات العسكرية، وخفضت مخصصات الدفاع في الميزانية.

ثانياً:

قابل التخفيضَ الشديد في الإمكانات الروسية خفضٌ بطيء - رغم كبره - في الإنفاق العسكري الغربي، وكذلك في القوات والإمكانات. ونفذت الولايات المتحدة وبريطانيا وألمانيا وفرنسا برامج تخفيض في عدد الأفراد والمشتريات والأسلحة والصواريخ، وأعيد النظر في كثير من الدورات وأنظمة التدريب وتم اختصارها أو إلغاؤها.

ثالثاً:

زاد الإنفاق العسكري في آسيا وتطورت قواتها، وزادت الصين من انطلاقها. وعمدت دول شرق - آسيوية إلى تحديث قواتها وزيادة حجمها، فارتفعت مستويات القوات اليابانية. وزادت تايوان وكوريا الجنوبية وتايلاند وماليزيا وسنغافورة وإندونيسيا إنفاقها على التسليح والتدريب وشراء المعدات الحديثة.

رابعاً:

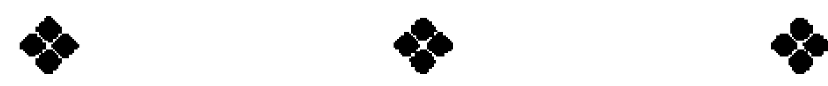
انتشرت أسلحة الدمار الشامل على نطاق واسع، مع زيادة كبيرة للأسلحة التقليدية من الدبابات والطائرات والسفن والصواريخ. وشهدت أواخر القرن

العشرين توجهاً واضحاً نحو صناعة السلاح في دول متعددة من العالم، مما قد يقود إلى تراجع الأفضلية العسكرية الغربية.

خامساً:

أدت التطورات المذكورة إلى جعل تقسيم العالم إلى مناطق، هو التوجه الأساسي في الاستراتيجية والقوة العسكرية في عالم ما بعد الحرب الباردة. وهذا التقسيم الإقليمي هو سبب عمليات خفض القوات المسلحة في روسيا والغرب، وزيادة في القوات المسلحة التابعة لعديد من الدول الأخرى. وقد يؤدي الخفض الكبير في المستقبل إلى صعوبة تدخل الولايات المتحدة عسكرياً في بعض المناطق البعيدة، وسيكون أكثر صعوبة تنفيذ في حالة تدخل ضد قوى إقليمية كبيرة تقع خارج نصف الكرة الغربي.

ورغم جميع التخوفات التي أبدتها الدراسات المعتمدة في التقديرات السابقة، فإنها تصل إلى النتيجة التي تقرّ - باختصار - أن الغرب سيبقى أقوى الحضارات في العقود الأولى من القرن الواحد والعشرين، وغالباً ما تستمر صدارته بعد ذلك من ناحية الاكتشافات العلمية وإمكانات البحث والتطوير والإبداعات التكنولوجية، في المجالات المدنية والعسكرية.



ولا شك أن هذه النتيجة الأخيرة التي أوردها هنتنجتون تشير إلى أن الحجم الأكبر من تسابق القوى الإقليمية التي تجري - حتى الآن - لاستكمال قدراتها من الأسلحة التقليدية وبناء دفاعات ذاتية، لن يكون لها فائدة في أي حرب حديثة، مما يجعل ذلك كله عبثاً ربما لن يؤدي إلى أكثر من صرف العوائد الاقتصادية القومية وتحويل حصيلة الميزانيات الوطنية في كثير من الدول غير الغربية إلى أسلحة سوف يتم التخلص منها على مراحل، كلما أصابها التآكل ونفدت قطع غيارها أو وضع في التداول ما هو أحدث منها وأكثر فاعلية.

لقد نجحت الدول الغربية الصانعة للأسلحة المتقدمة - وخاصة الولايات المتحدة - في تسويق منظومات متقدمة من الصواريخ المعترضة والعابرة للقارات، لبلدان آسيوية وعربية ونامية أخرى لا يمكن أن تستخدمها في خوض حروب عدوانية بسبب التحالفات الدولية معها ومع أعدائها التقليديين في الوقت نفسه، ولن تكفيها - أيضاً - لردع الدول الكبرى في حال تعرضها لهجوم من جانب إحداها بسبب الفارق التكنولوجي للصناعة والاستخدام العسكري على الأقل.

وها هي ذي النتيجة الإحصائية المذكورة، رغم كل ما فعلته الدول غير الغربية في سباق التسلح، تفيد بقاء الغرب متصدراً امتلاك الأسلحة والقدرات العسكرية خلال العشرين سنة الأوائل من القرن الواحد والعشرين بحدٍ أدنى، فيما سيبقى بعد ذلك إلى مدة غير محدودة - إن لم تكن غير قابلة للتحديد - ممسكاً بزمام الإبداعات والاكتشافات التكنولوجية والبحوث والصناعات المتطورة، ومحتكراً أفضل ما في هذه المجالات من تقنيات.

وإذ ينتقل هنتنجتون إلى الحديث عن السيطرة على مصادر القوى الأخرى - بعد انتهاء الحرب الباردة - يفيد أنها قد أصبحت موزعة أيضاً، بين دول المركز والدول القيادية في الحضارات غير الغربية.

فيشير إلى أن ذروة السيطرة الغربية عليها حدثت في العشرينات من القرن الماضي، ثم أخذت تتراجع بشكل غير منتظم، وفي سنة (٢٠٢٠) ستنحصر سيطرة الغرب على حوالي (٢٤٪) من مساحة العالم، وعلى (١٠٪) من سكان العالم، وعلى حوالي (٢٠٪) من السكان المؤهلين للعمل، وعلى حوالي (٣٠٪) من إجمالي الناتج الاقتصادي العالمي، وعلى حوالي (١٠٪) من إجمالي القوة البشرية العسكرية في العالم[٩].

ويربط هنتنجتون بهذه التوقعات انحسار السيطرة السياسية للدول الغربية على غيرها من دول، في الشرق الأوسط وأرجاء أخرى من العالم. ويرى أن أي دولة صغيرة في المستقبل لن تكون قادرة على اتخاذ قرارات بشأن أي تدخل عسكري أو إجبار على تنازلات اقتصادية أو غيرها. ويرى - أيضاً - أن أي

مجموعة تستطيع ذلك لن تكون مؤلفة من ثلاث دول غربية، وإنما من قادة دول المركز في حضارات العالم السبع أو الثماني الرئيسية.

ويخلص مما قدمه إلى أن عصر السيادة الغربية سوف ينتهي، وإن تراجع الغرب وصعود مراكز قوى أخرى - في الوقت نفسه - سوف يغذّي عمليات التأصيل العالمية والعودة إلى المحلية وصحوة الثقافات غير الغربية.

ونحن نلاحظ أنه رغم أن الأعداد التي تمت الإشارة إليها - على صعيد مساحة العالم وسكانه وإنتاجه وقوته العسكرية - تمثل تراجعاً، بالمقارنة مع نسب ما قبل مئة سنة، إلا أن هذا يشير كذلك إلى بقاء سيطرة كبيرة للغرب بعد انحسار ما يسمّى عهود الاستعمار والسيطرة، في ضوء تغير طبيعة السيطرة وأدواتها ومسوغات بقائها والأغراض التكتيكية والاستراتيجية التي تسعى إلى حمايتها.

وهذا الواقع يؤكد أن ما يقال عن تراجع القوة الغربية - مهما كانت الجهة التي تروّجه، أو كان الباحث الذي يردّده - إنما ينطوي بصورة مباشرة أو غير مباشرة على حنين إلى خيرات العهود الاستعمارية، وكأنها كانت حقاً مشروعاً تقدّم من أجل فقده التعازي الموشحة بالأحزان.

هذا إضافة إلى بثّها رسالة تنطوي على نظرة دونية - هي الجانب الأكثر خطورة من المسألة - تجاه أبناء الحضارات الأخرى، تقصّر كثيراً عن جميع الادعاءات الزاعمة حفاظها على تطوير العالم وتقديمه ووقف الحروب وتعميم السلام وتوفير فرص العيش المشترك والتعاون القائم على المعاملة بالمثل واحترام حقوق الإنسان، التي سبق القول إنها وجدت أفضل تجلياتها في الحضارة الغربية؛ إن لم يكن في هذه الحضارة دون غيرها.

صحوة الثقافات المحلية

يبدأ هنتنجتون معالجة ظاهرة صحوة الثقافات غير الغربية(١٠)، التي أشار إلى أنها مرتبطة بصعود مراكز قوى أخرى إلى جانب الغرب، عن طريق العودة إلى التذكير بمقولته التي ترى إن توزع الثقافات في أنحاء العالم يعكس توزع القوة. التي تمتلكها الدول المتعددة ـ من جهة ـ والحضارات المختلفة من جهة أخرى.

إذ يرى أن التجارة قد تتبع العلم وقد لا تتبعه، لكن الثقافة تتبع القوة دائماً. ويذهب إلى أن توسع الحضارات ـ عبر التاريخ ـ قد كان يحدث دائماً في أثناء ازدهار ثقافاتها، وكان ينطوي دائماً على استخدام تلك القوة لنشر قيمها ومؤسساتها وممارساتها والوصول بها إلى مجتمعات أخرى.

ويعمد إلى إيضاح أن الحضارة العالمية تحتاج إلى قوة عالمية، بالإشارة إلى أن القوة الرومانية صنعت حضارة قريبة من العالمية داخل حدود العالم التقليدي في حوض البحر الأبيض المتوسط. وإن القوة الغربية التي مثلها الاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر، والهيمنة الأميركية في القرن العشرين، نجحا في نشر الثقافة الغربية في معظم أنحاء العالم المعاصر.

ويستنتج أنه نظراً لانتهاء الاستعمار الأوروبي وانحسار الهيمنة الأميركية، وما يتبع ذلك من تآكل الحضارة الغربية؛ فإن القوة المتنامية للمجتمعات غير الغربية ـ الناتجة عن التحديث ـ سوف تؤدي إلى إحياء الثقافات غير الغربية في أنحاء العالم، بدءاً من مراكز تلك الحضارات أو مواطن قوتها.

ويقرّ أن من عوامل النجاح والجذب في الثقافة الأيديولوجية أن يتم النظر إليها متجذّرة في النجاح المادي والنفوذ، وإن الزيادة في القوة الاقتصادية والعسكرية تولّد ثقة بالنفس وغطرسة واعتقاداً بتفوق الثقافة المحلية مقارنة بما لدى الآخرين، كما تزيد من جاذبيتها. بينما يؤدي انهيار القوة العسكرية والاقتصادية ـ في مقابل ذاك ـ إلى عدم الثقة وأزمة في الهويّة، وإلى السعي بحثاً عن مفاتيح للتقدم الاقتصادي والعسكري والسياسي لدى الثقافات الأخرى.

وقد استمرّ الكثيرون من أبناء الثقافات غير الغربية معجبين بالثقافة الغربية لأنهم كانوا يرون فيها مصدر القوة والثروة، التي استمرت عدة قرون. والآن مع تراجع القوة الغربية، وزيادة المجتمعات الأخرى من قدراتها الاقتصادية والعسكرية وتقوية ثقافاتها بالتالي، فإن قدرة الغرب على فرض مفاهيمه على حضارات أخرى تتراجع كذلك، في ما يتعلق بحقوق الإنسان والليبرالية والديمقراطية.

ويدأ الآسيويون يرون في حفاظهم على ثقافتهم سبب نموهم الاقتصادي الكبير، وليس استيرادهم التكنولوجيا وكثير من القيم الغربية في الاقتصاد والأساليب الإدارية وغيرها من أدوات النجاح والتنمية. ومثل هذا حدث في مجتمعات غير غربية عديدة، فلم تعد ضعيفة وأخذت تتزايد قوتها باستمرار، فلم تعد تتردد في الهجوم على قيم الغرب التي أوصلتها إلى هذه المرتبة، ولا أن تتوانى عن الثناء على قيمها الثقافية ـ التي لم تكن غائبة عنها قطّ في حالات التخلف ـ متعامية عن أنها عادت لنبشها ووضعها في خدمة مصالح لم تكن تنفع في خدمتها من قبل.

ويشير هنتنجتون إلى أن نهوض هذه التوجهات هو أحد تجليات ما يطلق عليه «رونالد دور» اسم «الجيل الثاني لظاهرة التأصيل»[١١] لافتاً النظر إلى أنه في جميع المستعمرات الغربية السابقة والدول المستقلة كاليابان والصين، كان

الجيل الأول للتحديث أو ما بعد الاستقلال يتلقى تعليمة غالباً في الجامعات الأجنبية (الغربية) وبلغة غربية كونية (كوزموبوليتان). وقد كان استيعابهم للقيم الغربية وأساليب الحياة عميقاً، نظراً لذهابهم إلى الخارج في مقتبل العمر.

أما الجيل الثاني الأكبر عدداً، الذي تلقى تعليمه في الجامعات الوطنية التي أنشأها الجيل الأول، باستخدام اللغة المحلية - بعيداً عن الاستعمار ولغته - وعلى نحو يوفر قدراً أدنى من الاحتكاك بالثقافة العالمية، فقد تمّ تأصيل المعارف له عن طريق الترجمة - ولو كانت هزيلة المستوى غالباً - واتجه الخرّيجون غالباً لتلبية نداء حركات المقاومة الوطنية المعادية للغرب، واستغربوا تصرفات الجيل الأول إزاء الدول الغربية بل انتقدوها.

ويترافق مع انحسار النفوذ الغربي في تلك البلدان، بحث القادة الصغار الطموحين عن وسائل للنجاح داخل مجتمعاتهم، ولن يتجهوا إلى الغرب للتزوّد بالقوة والنفوذ؛ فتؤدي هذه السلوكات إلى حدوث عمليات تأقلم مع الثقافات والقيم المحلية.

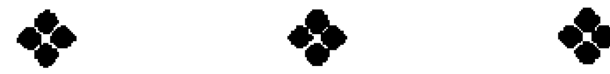
ويعقّب هنتنجتون - إثر التوصيف المتقدم، الذي يشاركه فيه عديدٌ من الباحثين على غير صعيد - بأن عملية التأصيل أو العودة المحلية ليست في حاجة إلى انتظار الجيل الثاني، فإن قادة الجيل الأول القادرين والواعين والذين يمكنهم التكيّف، يقومون بإنجاز عملية التأصيل بأنفسهم؛ ويدعم كلامه بالأمثلة المستمدة من غير بلد في العالم.

ويشير إلى أن التأصيل والعودة إلى المحلية والجذور مثّلت جداول العمل في العالم غير الغربي، خلال فترة الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين. فكانت «الأسلمة» هي القضية الأساسية في المجتمعات الإسلامية، ورفضت الهند أنماط الغرب وقيمه وعملت على «تهنيد» السياسة والمجتمع، وطفق القادة السياسيون وحكومات شرقي آسيا - التي تتبنّى الديانة الكونفوشية - يتحدثون عن «أسينة» بلادهم المتعددة الأقطار.

وقد دعم ذلك وكثير غيره من الحالات برامجَ الحكومات الوطنية في البلدان غير الغربية، وحافظ السياسيون والأحزاب عن طريقه على فوزهم في الاحتفاظ بمناصبهم وسيطرتهم على المقدرات والثروات المحلية لبلدانهم، ورفعوا في هذه المسيرة شعارات ترضي شعوبهم التي لا ترضى بإظهار مدى تغرّب القادة ولا تعلّقهم بالغرب؛ فتعزّزت الثقافات المحلية التي غالباً ما كانت عرقية ودينية في مضامينها.

وأبرز نتائج هذه الموجات من الحراك المجتمعي ظهرت في التعبئة الشعبية ضد النخب ذات الثقافات والتوجهات الغربية، وكثيرة هي الأمثلة عليها في الجزائر والهند وجنوبي أفريقيا وإيران وماليزيا وإندونيسيا وسنغافورة والصين واليابان ودول عديدة أخرى تمّت أكثر من إشارة إلى بعضها.

وتجلت عملية التأصيل بشكل واضح في حركات الإحياء الديني التي كانت تحدث في بلدان مختلفة القيم والأنماط والانتماءات، ولاسيما في حالات الإحياء الثقافي بالنسبة للدول الآسيوية والإسلامية، الذي ترافق بما شهدته من نمو اقتصادي وديموغرافي.



صحوة الاتجاهات الدينية

ذهب هنتجتون إلى أن النصف الأول من القرن العشرين شاع فيه افتراض لدى النخب المثقفة، مفاده أن التحديث الاقتصادي والاجتماعي سوف يؤدي إلى تراجع دور الدين كعامل موثر في الوجود الإنساني. وقد صدّق هذا الافتراض علمانيون ومحافظون، رغم المواقف المتعارضة التي اتخذها كل من التيارين.

فالعلمانيون رحّبوا بالمدى الذي وصل إليه العلم والوعي والتنوير، وما سيؤدي إليه هذا من تكوين مجتمع متسامح عقلاني تقدمي إنساني. أما المحافظون فقد حذّروا من العواقب الضارة لاختفاء المعتقدات والمؤسسات الدينية والنواظم الأخلاقية، وما سيؤدي إليه هذا من وجود مجتمع تعمه الفوضى والفساد والشرور وفقدان الفطرة الإنسانية(١٢).

ورأى هنتجتون أن النصف الثاني من القرن العشرين أثبت أن تلك الآمال والمخاوف - لدى الفريقين معاً - كانت لا مسوّغ لها، حيث انتشر التحديث الاقتصادي والاجتماعي على مستوى العالم، وحدثت يقظة دينية في أنحاء كثيرة أخرى من العالم أيضاً.

ويقول إن هذه الصحوة أو «انتقام الله» كما يسميها «جيل كيبل» انتشرت في كل قارة وكل حضارة وكل دولة في الواقع، وكما يلاحظ كيبل فإن التوجه نحو العلمنة ونحو تكييف الدين مع العلمانية اتخذ وجهة معاكسة: «ظهر توجه ديني جديد، لم يعد يرمي إلى التكيّف مع القيم العلمانية، بل إلى استعادة أساس مقدس لتنظيم المجتمع، ولو عن طريق تغييره إذا اقتضى الأمر. وانسجاماً مع

استخدام طرق متعددة للتعبير عن ذلك، فقد أيّد هذا التوجه عملية الانصراف عن الحداثة التي أخفق تنفيذها، وعزيت انتكاسة الحداثة وموتها إلى البعد عن الله»[١٣].

فلم تعد المسألة مسألة تحديث، وإنما مسألة «إعادة أوروبا إلى الإنجيل» من جديد؛ كما إنها ليست مسألة تحديث الإسلام، وإنما مسألة «أسلمة الحداثة». وهذا الإحياء الديني تضمن في جزء منه انتشاراً أوسع لبعض الأديان التي كسبت معتنقين جدداً، في مجتمعات لم يكن لها فيها أتباع من قبل. وتضمنت الصحوة الدينية ـ إلى حد بعيد ـ أناساً يعودون إلى التعاليم الدينية لمجتمعاتهم، وتنشيطها وإكسابها معاني جديدة.

فقد عاشت المسيحية والإسلام واليهودية والهندوسية والبوذية والأرثوذكسية صحوةً من الالتزام بتعاليمها والاقتراب من مناسكها وطقوسها، من جانب أولئك الذين يؤمنون بها أنفسهم وكانوا معرضين عنها. وظهر في جميعها حركات أصولية ملتزمة بتطهير عنيف للمعتقدات والتقاليد والعادات الدينية السائدة، لإعادة تشكيل السلوك الشخصي والاجتماعي العام بما يتفق مع مقتضيات العقائد الدينية كما تفهمها تلك الحركات أو تحددها.

ويمضي هنتنجتون إلى تقديم مجموعة من الأرقام الإحصائية لتوكيد وجهة النظر القائلة بوجود اتجاهات صحوة دينية في أنحاء العالم المتعددة، لا تقتصر على دين دون آخر، ولا تقف عند حدود التعاليم الإيمانية بل تتجاوزها إلى إعادة صياغة الثقافات القائمة، وربط الحاضر بالمخزونات التاريخية المناسبة[١٤].

ثم يتساءل: كيف يمكن تفسير هذه الصحوية الدينية العالمية؟. ويجيب بتأكيد وجود أسباب خاصة في بعض الدول والحضارات اقتضت ذلك، ولكن السبب الأكثر وضوحاً وبروزاً وقوة ـ في هذه الصحوة الدينية ـ هو ما يفترض أنه كان سبباً لانحسار الدين بالتحديد. إنه عملية التحديث الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، التي اجتاحت العالم في النصف الثاني من القرن العشرين.

فقد تمزقت مصادر الهوية وأنظمة السلطة التي بقيت لمدة طويلة، وانتقل الناس من الريف إلى المدينة ليعملوا في مهن لم يعرفوها، وزاد التفاعل بين الغرباء فنتجت عادات وتقاليد مختلطة، وقامت أنماط جديدة من العلاقات المنفصلة عن الجذور. وكان لا بدّ من البحث عن مصادر جديدة للهويّة، وأشكال محدثة من مجتمعات مستقرة، تتحلى بوجود مجموعة مناسبة من التعاليم والمبادئ الأخلاقية التي تجعل لحياة الناس معنى.

والدين العام ـ الأصولي ـ يلبي هذه الاحتياجات. فالناس لا يعيشون بالعقل فقط، ولا يمكنهم التفكير أو التصرّف بعقل في تحقيق أغراضهم الخاصة إلا إذا عرفوا أنفسهم؛ كما إن سياسة المصالح تتطلّب وجود الهوية. يضاف إلى هذا أن الهويّات الراسخة تذوب في فترات التغيّر السريع، وتبدو إعادة تعريف الذات عملاً ضرورياً، فتخلق بذلك هويّة جديدة بالنسبة لمن يواجهون احتياجاً في تحديد هويتهم وانتمائهم؛ إذ إن هذين الأمرين يقدم الدين إجابات عنهما ويوفر جماعة من أتباعه تحلّ بديلاً عن تلك التي فقدها الناس في أثناء عملية التمدّن.

ويتوصل هنتنجتون بعد تحليل مجموعة من الشواهد المستمدة من حالات ثقافية دينية التوجه والأغراض، إلى أن الحركات الأصولية ـ على نحو خاص ـ هي وسيلة للتأقلم مع تجربة الفوضى وفقدان الهوية، ومعنى وضمان للبنية الاجتماعية التي نشأت نتيجة الدخول السريع للأنماط الاجتماعية والسياسية الحديثة والعلمانية والثقافة العلمية والتقدم الاقتصادي.

ويرى ـ بصورة أعم ـ أن الصحوة الدينية في أرجاء العالم هي رد فعل ضد العلمانية والنسبية الأخلاقية والانغماس الذاتي، وإعادة تأكيد لقيم النظام والانضباط والعمل والعون المتبادل والتضامن الإنساني. فالجماعات الإنسانية تلبي الاحتياجات الاجتماعية التي أهملتها بيروقراطيات الدولة وأجهزتها الإدارية، وهي تشمل توفير الخدمات الطبية والعلاجية ودور الحضانة والمدارس ورعاية المسنين والإغاثة السريعة بعد الكوارث الطبيعية وغيرها والمساعدة

الاجتماعية في أثناء فترات الحرمان الاقتصادي. وإن انهيار النظام والمجتمع المدني يحدث فراغاً، تقوم الجماعات الدينية بملئه، وغالباً ما تكون أصولية.

ويلفت هنتنجتون النظر إلى أن بعض الأديان التقليدية السائدة، إذا كانت لا تشبع الاحتياجات العاطفية والاجتماعية للذين انقطعوا عن جذورهم، فإن جماعات دينية أخرى تتحرك باتجاههم. فإذا تحقق لها ضمّ أولئك الناس إليها، تكون قد وسّعت نطاق عضويتها وزيادة عدد أتباعها، إضافة إلى كونها قد أبرزت دور الدين في الحياة الاجتماعية والسياسية.

ويقدم أمثلة على ذلك، تشير إلى نجاح التبشير بالمسيحية في كوريا الجنوبية والبرازيل وأميركا اللاتينية، وكذلك انتشار الإسلام في الصين والهند وغيرهما، لتأكيد أن الاحتياجات الدينية للتحديث لا يمكن الوفاء بها عن طريق المعتقدات القديمة، فإن الناس يتحولون إلى ديانات مستوردة تشبع عواطفهم.

ويلاحظ أن حركات الإحياء الديني ـ في أغلب تجلياتها ـ تكون معارضة للتقصير والأنانية والاستهلاكية والجشع، وهي ـ بشكل عام ـ لا ترفض التمدن والتصنيع والتنمية والعلم والتكنولوجيا وما يعنيه هذا من تقدم المجتمع. ويستنتج أن هذه الحركات ليست ضد الجديد بأنواعه كلها، بل إنها تقبل التحديث، وتحرص على استخدام وسائط الاتصال وأساليب التنظيم الحديثة لنشر رسالتها.

ويؤكد في نهاية الفصل أن الصحوة الدينية ليست رفضاً للحداثة، بل هي رفض للغرب والثقافة العلمانية المتفسخة التي ارتبطت به، كما إنها رفض لما يسمّى «التسمم بالغرب» الذي يصيب المجتمعات غير الغربية، وهي إعلان استقلال ثقافي عن الغرب، إعلان مترع بالكبرياء يقول: سنكون حديثين، لكن لن نكون أنتم.

الفصل الثاني

حضـــارات التحــدي

يبدأ هنتجتون خامس فصول كتابه بإفادة مباشرة تقرر أن العودة إلى الأصول وإحياء الدين ظاهرتان عالميتان، تتجسدان في أوضح صورهما من خلال التوكيد الثقافي وتحديات الغرب التي جاءت من دول آسيا والدول الإسلامية، التي غدت في موقع الحضارات الفاعلة في فترة الربع الأخير من القرن العشرين.

ويدقق النظر في الأسباب الأساسية لذلك، فيشير إلى إن التحدي الإسلامي يتجسد في الصحوة الثقافية والاجتماعية العامة في العالم الإسلامي، وما صاحبها من رفض قيم الغرب ومؤسساته المجتمعية. ويتجسد التحدي الآسيوي في الحضارات الشرق - آسيوية: الصينية واليابانية والبوذية والمسلمة، إذ تؤكد جميعاً على اختلاف ثقافاتها عن الغرب، وأحياناً على أن «الكونفوشية» هي التي تجعلها تشترك فيما بينها.

ويذهب هنتجتون إلى ملاحظة اختلاف هذا الموقف الذي يؤكد أن ثقافة كل من الآسيويين والمسلمين تتفوق على الثقافة الغربية، عن موقف المنتمين إلى حضارات غير غربية أخرى - كالهندوسية والأميركية اللاتينية والأفريقية - الذين يؤكدون على الشخصية المتميزة لثقافاتهم، لكنهم منذ منتصف التسعينات أصبحوا يبدون تحفظاً تجاه ادعاء تفوقهم على ثقافة الغرب.

ويرى أن كلاً من الحضارتين الآسيوية والإسلامية تقف منفردة في ثقتها المتزايدة هذه، وتأكيدها وجودها في مقابلة الغرب؛ وقد تجتمعان أحياناً في بعض المواقف تجاهه حسب الظروف والأحوال.

ويعيد إلى الذهن وجود أسباب مختلفة لدى الفريقين - تفصيلاً لما ذكره في الفصل الثالث - تتصل بهذه التحديات. فالموقف الآسيوي مستند إلى القوة الاقتصادية، بينما يستند الموقف الإسلامي إلى نمو في الأعداد السكانية والتعبئة المجتمعية. ويرى أن هذين النوعين من التحديات مرشحان للاستمرار، بما في ذلك آثارهما الفاعلة - ولو كانت طبيعتاهما مختلفتين - في التسبّب بعدم استقرار السياسة العالمية في القرن الواحد والعشرين.

فبينما النمو الاقتصادي في الصين ومجتمعات آسيوية أخرى، يدفع حكوماتها إلى استكمال أسباب القوة والاعتماد على مصادرها في التعامل مع الدول الأخرى؛ فإن النمو السكاني في الدول الإسلامية يزيد من عدد المجندين المحتملين - وخاصة الذين أعمارهم ١٥ سنة حتى ٢٢ سنة - ممن يتضمون إلى الحركات الأصولية والإرهاب والتمرد والهجرة عن بلدانهم.

وهذا الفارق يعني - عند هنتنجتون - أن النمو الاقتصادي يجعل الحكومات الآسيوية قوية، بينما النمو الديموغرافي يجعل الحكومات الإسلامية والمجتمعات غير الإسلامية مهدّدة. ولذا فهو يتوقف بصورة تفصيلية عند كل من المجموعتين، لتقديم ما يسوّغ وجهة نظره وملخص أحكامه الذي بدأ به.

الحالة الآسيوية

يعدّ النمو الاقتصادي في بلدان شرقي آسيا أحد أهم التطورات التي شهدها العالم في النصف الثاني من القرن العشرين، وقد بدأت هذه العملية في اليابان خلال فترة الخمسينات، فيما اعتبر نوعاً من الاستثناء، حيث تنجح دولة غير غربية في التحديث وتتقدم اقتصادياً.

وما لبث الظاهرة أن انتشرت، وانتقل النمو الاقتصادي إلى النمور الأربعة (هونغ كونغ، تايوان، كوريا الجنوبية، سنغافورة) ثم الصين وتايلند وإندونيسيا، وترسخت بعدُ في الفلبين والهند وفيتنام؛ وحدث نمو في التبادل التجاري بين آسيا والعالم أيضاً.

ويلاحظ أن هذا الأداء الاقتصادي الآسيوي كان يتناقض مع حالة النمو الاقتصادي في أوروبا والولايات المتحدة، والركود الذي ساد خلال تلك الفترة معظم دول العالم. وقد حدث النمو بسرعة، قياساً على طبيعته المسجلة في الفترات التاريخية السالفة في عدد من الدول الغربية، يأتي في مقدمتها بريطانيا والولايات المتحدة - على سبيل التحديد.

لقد أعلن البنك الدولي عام ١٩٩٣ أن القدرة الاقتصادية للصين جعلتها القطب الرابع للتنمية، بعد الولايات المتحدة واليابان وألمانيا، ويتوقع أن يواصل الاقتصاد الصيني نموه في القرن الواحد والعشرين.

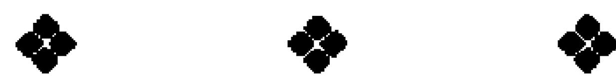
ويرى هنتنجتون أن التنمية الناجحة تولّد لمن يحققها ومن يستفيد منها ثقة بالنفس، فالثروة مثل القوة، تغدو دليلاً على الأفضلية واستعراضاً للتفوق

الأخلاقي. ولذا فإن الشرق ـ آسيويين بعد أن أصبحوا أكثر نجاحاً، لم يترددوا في الإعلان عن تميّزهم الثقافي وتفوق قيمهم وأساليب حياتهم، على مقابلاتها لدى الغرب ومجتمعات أخرى غيره[1].

وكان من نتائج هذا أن صارت المجتمعات الآسيوية أقل استجابة ـ على نحو متزايد ـ لمطالب الولايات المتحدة ومصالحها، وأمست أكثر قدرة على مقاومة ضغوطها وضغوط الدول الغربية، وكما قال السفير «تومي كوه» سنة ١٩٩٣: «إن الآسيويين لم يعودوا يعتبرون كل ما هو أميركي أو أوروبي هو الأفضل بالضرورة»[2].

ويذهب هنتنجتون إلى أن هذه النهضة عبّرت عن نفسها في التوكيد المتزايد على تميّز الهويّة الثقافية لكل دولة آسيوية، إضافة إلى العوامل المشتركة بين الثقافات الآسيوية ـ بصورة عامة ـ التي تجعلها مختلفة عن الثقافات الغربية.

وكانت قد اتضحت مدلولات هذا الإحياء الثقافي في التفاعل المتغير بين المجتمعين الآسيوين الرئيسين (الصين واليابان) والثقافة الغربية في منتصف القرن التاسع عشر، حينما وصلت جماعات يابانية إصلاحية نشيطة إلى السلطة، وبدأت عملية تحديث البلاد، بعد أن درست الأساليب الفنية والممارسات الحديثة في المؤسسات الغربية. وجعلوا ذلك يتم على أساس من الثقافة اليابانية التقليدية، يستلهم إعادة صياغة تلك الثقافة والبناء عليها.



وقد تضمّنت سياسة ابتعاد اليابان عن الولايات المتحدة والارتباط بآسيا مجموعة من الأسس والمنطلقات، نحصرها في ما فرّقه هنتنجتون على مواضع متعددة[3]، حسب معطيات رقمية، تداخلت فيها الشواهد وعمليات النقل من اليابان إلى الصين، بصورة لافتة لا تستدعيها المقابلة ـ منهجياً ـ بين الجزئيات.

لقد تضمن توجه اليابان مسألتين محوريتين، لهما قدران متفاوتان من الإشكالات النظرية والعوائق العملية التي تنشأ عنهما.

- المسألة الأولى: إعادة التوحّد بالتقاليد الثقافية اليابانية، والتأكيد المستمر على قيم تلك التقاليد.

- المسألة الثانية: السعي إلى أسينة اليابان وربط حضارتها بمجموعة الثقافات الآسيوية عامة.

وأوضحت الظروف والأحداث المختلفة المتعددة أن المسألة الثانية كانت أكثر إشكالية، إذ تطلّبت المحافظة على وجود دائم لسمات حضارة يابانية تميّزها عن بقية الثقافات الآسيوية الأخرى، المشتركة في مجموعة من السمات والآفاق والعقائد، وتحتفظ لليابان بفرادتها بين ذلك المجموع الكونفوشي الذي لا نعدم فيه وجود كثير من العقائد ذات المنبت الواحد، وكثير من العادات والتقاليد والسلوكات المتشابهة ذات الدوافع السلوكية المختلفة، أو العكس.

فقد حفظت ذاكرة عديد من البلدان الآسيوية آثار الأحداث التي جرت خلال الفترات السابقة من السيطرة اليابانية، التي وصلت إلى درجة الاحتلال، في غير مكان من القارة الآسيوية، وما تسببت به الممارسات اليابانية من أعمال ونتائج في حروب المنطقة، التي أفرزت بدورها مواقف لا يسهل الخلاص منها أو محو طوابعها السلبية وما تثيره من مشاعر مواجهة، تؤدي - بدورها - إلى سلوكات دفاعية من اليابانيين أنفسهم كما هي الحال بالنسبة إلى الآسيويين الآخرين.

وكذا، إن من المهم ملاحظة أن حوافز اليابان لرفض الغرب، لم تصل إلى درجة تامة على نحو ما حدث في الصين - مثلاً - ففي أعقاب هزيمة اليابان في الحرب العالمية الثانية (١٩٤٩) اضطر اليابانيون إلى التخلّي عن كل شيء وجدوا أنه أصبح عديم القيمة؛ بل إنهم صاروا «ينظرون إلى كل ما له صلة بالغرب،

وخاصة الولايات المتحدة، على أنه أمر جيد ومطلوب. هكذا كانت اليابان تحاول أن تحاكي الولايات المتحدة، كما كانت الصين تحاكي الاتحاد السوفيتي»[٤].

إلا أن النمو الاقتصادي الناجح في اليابان، في فترة تدهور ملحوظ في الاقتصاد والنظام الاجتماعي الأميركيين، جعل اليابانيين - بصورة متزايدة - أقل انبهاراً بالنماذج الغربية، وزاد اقتناعهم بأن مصادر نجاحهم لا بدّ أن تكون موجودة في ثقافتهم.

وهكذا بدا - من جديد - أن الثقافة اليابانية التي أدت إلى كارثة عسكرية عام ١٩٤٥، وتمّ رفضها والانصراف عنها، هي التي أنتجت انتصاراً اقتصادياً بحلول عام ١٩٨٥، ولذلك لا بدّ من عودة تبنّيها - وإن اليابان تستطيع، عن طريق إعادة توكيد هويتها الخاصة، أن تؤكد فرادتها واختلافها عن كل من الثقافة الغربية والثقافات الآسيوية الأخرى.



أما في الصين، فإن أسرة «منج» الحاكمة المتداعية الكيان، كانت عاجزة في أوائل القرن العشرين عن التكيف بنجاح مع تأثير الغرب. لقد كانت الصين مهزومة ومستغلة ومستذلّة، من جانب اليابان والقوى الكبرى. وأدى سقوط الأسرة الحاكمة المذكورة عام ١٩١٠ إلى انقسامات وحروب أهلية، وانصراف كثير من القادة والمثقفين الصينيين عن قيم الحياة الثقافية الصينية، ورأى بعضهم في الغرب ملاذاً صالحاً، بينما رفع آخرون شعارات الماركسية والديمقراطية وتوفير قوت أبناء الشعب على اختلاف مشاربهم.

وانتصرت في نهاية الأربعينات من القرن العشرين توجهات الاتحاد السوفيتي في تعيين الاتجاه الصيني، وتحدد شكل المجتمع الصيني بالاشتراكية المتجهة إلى الشيوعية، وشاعت مبادئ الماركسية كما رآها «ماوتسي تونغ» بين

صفوف القادة والمسؤولين، الذين ساهموا ـ لأسباب متعددة ومختلفة ـ في إعادة صياغة العلاقات الاجتماعية والبنى الاقتصادية في حلل جديدة.

إلا أن فشل التجربة الشيوعية في إحداث التغييرات المرتقبة، ووجود تجربة اليابان وغيرها من دول آسيوية قريبة، أدت بالقيادة الصينية إلى الابتعاد عن النموذج السوفيتي في فترة السبعينات من القرن العشرين، وكان من أهم نتائج هذه المرحلة أن واجه الصينيون قضية الاختيار بين مسألتين على جانب من الأهمية عظيم؛ تتمثلان في التوجه إلى الغرب، والتوجه نحو الداخل الصيني.

ألمحنا إلى إن كثيراً من المثقفين وغيرهم كانوا مع التغريب التام، وهو توجّه وصل ذراه الثقافية والشعبية في المسلسل التلفزيوني «مرثاة النهر» ووضع نصب «إلهة الديمقراطية» في ميدان «تيان من». لكن أكثر من ثماني مئة مليون فلاح صيني، وملايين أخرى من المثقفين وغيرهم لم يكونوا مع الاتجاه إلى أن تأخذ الصين بالتغريب. ورأوا في الثقافة الصينية أساساً لا يقل قوة عن أي ثقافة أخرى، تمّت إحالة النجاحات المتحققة في الاقتصاد إليها، عن طريق تسويغات أطلقت بعد النجاح الاقتصادي وتحقيق التنمية والتحديث.

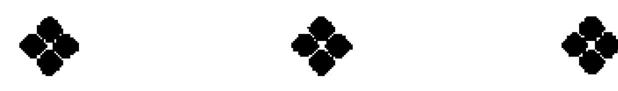
وهكذا؛ بعد أن كان المثقفون الصينيون في بداية القرن العشرين يرون في الكونفوشية مصدر تخلف بلادهم، بدأوا في نهاية القرن نفسه اهتماماً بالكونفوشية باعتبارها مصدر النهضة الصينية الحديثة، وطفق قادة الأحزاب والمؤسسات الاجتماعية يعلنون أنها الاتجاه الرئيس للثقافة الصينية.

وقد أدرك الصينيون بعد نهاية الحرب الباردة أن التغريب الكامل لن يكون عملياً في نهاية القرن العشرين، أكثر مما كان في نهاية القرن التاسع عشر. فاختارت القيادة الجديدة شكلاً جديداً من سياسة «تاي يونج» التي هي رأسمالية مشاركة في الاقتصاد العالمي ـ من جهة ـ وسلطة سياسية تلتزم بإعادة الثقافة الصينية التقليدية ـ من جهة ثانية. وهكذا تمّ تبنّي القومية الصينية كمعين جديد

للشرعية، واستثيرت المشاعر الواعية المعادية للأمركة في تسويغ تقوية الصين وسلوكها تجاه الغرب.

والقومية التي تبنّاها الصينيون هي قومية «هان» التي تعمل على كبح الاختلافات اللغوية والإقليمية والاقتصادية بين حوالي (٩٠٪) من سكان الصين، وتؤكد على وجود الاختلافات العرقية بين الأقليات الصينية التي تمثل باقي السكان، ولو أنها تشغل (٦٠٪) من مساحة البلاد. وقد أعلنت الحكومة الصينية الكونفوشية تسويغاً فاعلاً لمعارضتها دخول الناس في المسيحية، وأوضحت أنها تستمدّه من الموروث الثقافي الصيني، الذي قوّاه النمو الاقتصادي الصيني.

وقد لخص أحد الزعماء الصينيين عام ١٩٩٤ ذلك في ما أورده هنتنجتون من قوله: «نحن - الصينيين - نشعر بالقومية كما لم نشعر بها من قبل، ونشعر بالفخر لذلك»[٥]. ويضيف هنتنجتون إلى هذا قول «بيري لينك» الذي يفيد إن بداية التسعينات في الصين شهدت ظهور «رغبة عامة في العودة إلى ما هو صيني حقاً، وهو بطريركي ووطني وسلطوي». وسياق هذا الانبثاق التاريخي الجديد، جعل الديمقراطية الصينية سيئة السمعة، مثلها مثل اللينينية[٦].



الاتجاه إلى الكونفوشية لم يكن وقفاً على قادة بكين، بل أعلنت حكومة «تايوان» نفسها في التسعينات أنها وريثة للفكر الكونفوشي، وتحدث الرئيس «لي تنج هيو» عن تحول تايوان الديمقراطي و«موروثها الثقافي الصيني» الضارب بجذوره إلى «كاو ياو» الذي عاش في القرن الواحد والعشرين قبل بداية التأريخ الميلادي، والديانة الكونفوشية التي تعود إلى القرن الخامس الميلادي[٧].

وغدت الكونفوشية مصدراً ثرياً عاد إليه القادة في سنغافورة - أيضاً - لتسويغ النمو الاقتصادي الذي تحقق في بلادهم، خلال فترة التسعينات. وابتداء من «لي كوان يو» أصبح قادة سنغافورة يتحدثون عن صعود بلادهم وبقية بلدان

آسيا، قياساً على الغرب، ويقابلون بين قيم الثقافة الكونفوشية الآسيوية وقيم الغرب.

وهذا ما حدث في بلدان آسيوية متعددة أخرى؛ ولذلك يذهب هنتنجتون إلى إنه بينما وجد الصينيون واليابانيون قيمة جديدة في ثقافتيهما الخاصتين، فإنهم شاركوا في توكيد أوسع لقيمة الثقافة الآسيوية في الجهة المقابلة لثقافة الغرب.

ويرى أن هذا المركب من التوجهات له أربعة مكوّنات أساسية، هي[٨]:

أولاً:

يعتقد الآسيويون أن شرقي آسيا سوف يستمر في النمو الاقتصادي السريع، وإنه سوف يتفوّق على الغرب نتيجة هذه السرعة في نمو الناتج الاقتصادي، ويمتلك القوة المتزايدة على التأثير في الشؤون الدولية. ويقول الآسيويون، من جهة أخرى، إن ذلك يعني أن الغرب يفقد ـ بسرعة ـ قدرته على جعل المجتمعات الآسيوية تعمل وفقاً للمعايير الغربية في ما يتصل بمسائل حقوق الإنسان وغيرها.

ثانياً:

يعتقد الآسيويون أن نجاحهم الاقتصادي قد جاء نتيجة اتباع الثقافة الآسيوية، التي هي أرقى من ثقافة الغرب المتفسخ ثقافياً واجتماعياً. ويقولون إن ثقافتهم تقوم على النظام والانضباط ومسؤولية الأسرة والعمل الجاد والجماعية والاعتدال؛ بينما تتمثل قيم الغرب في الانغماس الذاتي والكسل والفردية والجريمة والتعليم الهابط وعدم احترام السلطة والتحجر العقلي. ويستنتج الشرق ـ آسيويون من ذلك أن قيم الغرب مسؤولة عن انهياره، وإذا كانت الولايات المتحدة وغيرها تريد أن تنافس الشرق، فإن «عليها أن تعيد النظر، من موقع

الارتياب، في نظمها الاجتماعية والسياسية؛ وأن تحاول في أثناء ذلك تعلّم شيء أو أكثر من المجتمعات الشرق ـ آسيوية»[٩].

ويعتقد الشرق ـ آسيويون أن نجاحهم هو، على نحو خاص، نتيجة للتأكيد الشرق ـ آسيوي على الجماعية أكثر من الفردية. ويرون أن القيم والممارسات الأكثر مجتمعية لديهم، ولاسيما لدى اليابانيين والكوريين والتايوانيين والهونغ كونغيين والسنغافوريين، قد أثبتت أنها أصول استثمارية واضحة في عملية اللحاق بالنهضة.

ثالثاً:

يعتقد الشرق ـ آسيويون أنه رغم وجود اختلافات بين المجتمعات الآسيوية وحضاراتها، إلا إن هناك عوامل مركزية مشتركة بينهم. وتأتي الكونفوشية في مقدمة هذا، وما فيها من نظام قيمي يشجع على عدم الإسراف والأسرة والعمل والانضباط، إضافة إلى رفض الفردية وقبول نوع معتدل من السلطة أو نوع محدود جداً من الديمقراطية.

وتتمثل أهم المصالح المشتركة للشرق ـ آسيويين في مواجهة الغرب، في الدفاع عن هذه القيم المميزة ومتابعتها لحماية المصالح الاقتصادية. وقد دعوا لتطوير أشكال جديدة من التعاون الآسيوي، كتوسيع اتحاد الأمم الشرق ـ آسيوية (ASEAN) وإنشاء المؤتمر الاقتصادي لشرقي آسيا (EAEC). ومن المحتمل أن تسود الإقليمية الاقتصادية على المدى البعيد، بينما تسعى هذه الدول إلى إغراق الأسواق الأوروبية وزيادة التجارة والاستثمار داخل الدول الشرق ـ آسيوية وخارجها.

رابعاً:

يعتقد الشرق ـ آسيون أن التقدم الآسيوي والقيم الآسيوية نماذج يجدر بالدول غير الغربية محاكاتها في تجربتها الساعية إلى اللحاق بالغرب، وإنه يجدر بالغرب نفسه تبنّيها لكي يجدّد نفسه. ويجزمون أن النموذج

«الأنجلوساكسوني» للتقدم، الذي حظي بالتقدير على مدى أربعة عود سالفة - كأحدث وسيلة لتجديد الاقتصاد في الدول النامية وبناء نظام سياسي متماسك - لم يعد صالحاً.

وتحاول - خلال الفترة الحالية - كل من إيران والمكسيك وتركيا وجمهوريات سوفيتية سابقة أن تتعلم من نجاح النموذج الآسيوي، مما يعني تصدير نظام شرقي آسيا الاجتماعي، حتى لقد دعا بعض الكتاب الآسيويين إلى «عولمة آسيا» أو «كوكبة آسيا» أي أن تتم عمليات «تشكيل طبيعة النظام العالمي الجديد على نحو حاسم» في ضوء الثقافات الآسيوية.

ويلاحظ هنتنجتون أن المجتمعات القوية لها صفة العمومية، أما المجتمعات الضعيفة فلها صفة الخصوصية. وقد أدى تعاظم الثقة بالنفس لدى بلدان شرقي آسيا إلى ظهور عالمية آسيوية، تشبه تلك التي كانت تميّز الغرب؛ حتى لقد صرّح «محاضر محمد» رئيس وزراء ماليزيا - في آذار عام ١٩٩٦ - أمام رؤساء الحكومات الأوروبية قائلاً: إن «القيم الآسيوية قيم عامة .. عالمية، أما القيم الأوروبية فهي قيم أوروبية»(١٠).

ويذهب هنتنجتون إلى القول بترافق هذا التوجه مع «استغراب» آسيوي صوّر الغرب على الشكل السلبي الذي صوّر به «الاستشراق» الغربي لدى دول شرقية أخرى، على نحو ما حدث في الهند - مثلاً - حيث كان كثيرون من المسؤولين والمثقفين يتحدثون عن فضائل الثقافة الهندية وتفوقها، ودور «نظام الكاستي» أحد أقدم التصنيفات الطبقية الموروثة في التنمية الاقتصادية، وأثره الفاعل في التغلب على الميراث الاستعماري الغربي المقيت، ولا يتوانون عن جعل الهند في المرتبة الأولى بين الحضارات.

ويختم هنتنجتون حديثه عن الصحوة الآسيوية بقوله، الذي أتى على ذكره من قبل: التأكيد الثقافي يتبع النجاح المادي؛ القوة الصلبة تولّد القوة اللّينة.

الحالة الإسلامية

يبدأ هنتنجتون حديثه عن الصحوة الإسلامية من خلال التذكير بموقفه الذي مررنا به من قبل أيضاً، فيرى أنه بينما كان الآسيويون يكوّنون ثقتهم بأنفسهم عن طريق التقدم الاقتصادي، كان المسلمون - بدفع من تأثير التزايد الكبير في أعدادهم - يتوجهون إلى الإسلام، باعتباره مصدر الهويّة والمعنى والاستقرار والشرعية والقوة، والأمل - كذلك - الذي تمّ التعبير عنه بشعار «الإسلام هو الحل»(١١).

ويذهب إلى أن امتداد الصحوة الإسلامية - بهذا العمق الراهن - يعدّ أحدث مرحلة في تكيّف الحضارة الإسلامية مع الغرب، والسعي لإيجاد حل لمشكلات المجتمعات الإسلامية، مستمد من الإسلام وليس من الأيديولوجيات الغربية. وقد اتخذت هذه الصحوة شكل حركة فكرية ثقافية اجتماعية سياسية عريضة، انتشرت في معظم أنحاء العالم العربي.

ويلاحظ هنتنجتون أن الأصولية الإسلامية - التي يُنظر إليها باعتبارها الإسلام السياسي - ليست سوى أحد مكوّنات عملية إحياء الأفكار والمعتقدات والدعوات التي يمارسها المسلمون. فالصحوة تيار عام، وليست تطرفاً؛ إنها متغلغلة وليست منعزلة. ولذا فقد أثرت الصحوة في أبناء الدول الإسلامية جميعاً. وفي معظم جوانب السياسة والمجتمعات الإسلامية.

ويشير إلى بعض الشواهد المستمدة من كتاب إسلاميين للتمثيل على ما تدعو إليه الصحوة الإسلامية من اهتمام متزايد بالطقوس ونشر الثقافة الدينية والقيم الإسلامية، وما صاحب ذلك من إجراءات حكومية وشعبية لاستحداث

مؤسسات وكيانات إسلامية تدعم حضور الإسلام في الحياة العامة، على نحو يقوّي مواقع الحكومات والحركات المعارضة على حدّ سواء، وبصورة تعكس جانباً من السباق بينهما أحياناً.

ويرى هنتنجتون تشابه بعض تجسدات الصحوة الإسلامية بالماركسية، من خلال: نصوصها المكتوبة، رؤيتها للمجتمع المثالي، التزامها بإحداث تغيير جذري، رفضها الدولة القومية، تعددها المذهبي بين الإصلاح المعتدل والعنف الثوري.

كما يرى تشابهات أهم لها مع حركة الإصلاح البروتستانتي: كلتاهما رد فعل على فساد المؤسسات القائمة وجمودها، تؤيدان العودة إلى صيغة أنقى من الدين، تدعوان إلى العمل والنظام والانضباط، استقطبتا أبناء الطبقة المتوسطة النشيطة. وهما حركتان معقدتان تنطويان على خلافات مذهبية متنوعة، تتمثل في كل منهما جدلية أساسية بين طائفتين: اللوثرية مقابل الكالفانية، والسنّة مقابل الشيعة.

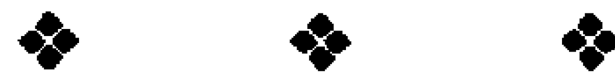
ولذا فإن هنتنجتون يذهب إلى أن تجاهل أثر الصحوة الإسلامية في سياسة نصف الكرة الأرضية الشرقي منذ أواخر القرن العشرين، يعادل تجاهل أثر حركة الإصلاح البروتستانتي في السياسة الأوروبية أواخر القرن السادس عشر. ويحدد اختلاف الصحوة عن الإصلاح في جانب واحد أساسي، يتمثل في أن أثر الإصلاح بقي محدوداً في أوروبا الشمالية، إذ حقق نجاحاً قليلاً في اسبانيا وإيطاليا وشرقي أوروبا وأراضي الهابسورج عموماً؛ بينما لمست الصحوة أكثر مجتمعات العالم الإسلامي.

ويعود هنتنجتون إلى تفصيل الحديث الذي كان أوجزه في الفصل الثالث، عن الصحوة الإسلامية والنمو الديموغرافي. فيورد الشواهد على ذلك، ويقرر - مع التنبيه إلى خطأ التعميم وخطورته - إنه في سنة ١٩٩٥ كما قال «دونالد إمرسون» كانت كل دولة ذات أغلبية مسلمة، ماعدا إيران، قد أصبحت أكثر

إمرسون» كانت كل دولة ذات أغلبية مسلمة، ماعدا إيران، قد أصبحت أكثر إسلاماً وتأسلماً مما كانت عليه قبل خمسين عاماً على الأصعدة الثقافية والاجتماعية والسياسية.

ويورد أمثلة على ذلك يستمدها من الأحداث والإجراءات والسياسات الحكومية في كل من مصر والأردن وإندونيسيا، مع إشارة تحصيلية إلى أنه في هذه المجتمعات وغيرها، كانت المنظمات الإسلامية المحظورة سياسياً تقدم الخدمات الاجتماعية التي تشبه ما كانت تقدمه الأجهزة السياسية في الولايات المتحدة في بداية القرن العشرين.

ويلاحظ أن التجسدات السياسية للصحوة الإسلامية أقل تغلغلاً وانتشاراً من تجسداتها الاجتماعية والثقافية، ولكنها ماتزال التطور السياسي المهم الوحيد، الذي شهدته المجتمعات الإسلامية في أثناء الربع الأخير من القرن العشرين.



وإذ يتحدث هنتجتون عن حجم الدعم السياسي للحركات الإسلامية وبنيته، يقرر أنهما يختلفان من دولة إلى أخرى، لكن الملحوظ ـ بصورة عامة ـ أن هذه الحركات لا تحظى بدعم كبير من النخب الريفية أو الفلاحين أو كبار السن الذين اكتووا بنار المواجهات الطائفية. وينخرط الإسلاميون في عملية التحديث، وهم نتاج لها. والعنصر الأساسي في هذه الحركات يتكون من الشباب، ومعظمهم من الطلاب؛ وقد اتبع الإسلاميون أسلوباً متطوراً في مخاطبة المرأة.

وبينما يشكل الطلاب والمثقفون أغلب الكوادر العسكرية وقوات الصدام في الحركات الإسلامية، فإن أبناء الطبقة المتوسطة يشكلون الغالبية في أعضائها، وينتمي هؤلاء إلى التجار والباعة والحرفيين وعمال الأسواق؛ إضافة إلى عدد ـ يتفاوت كبراً وصغراً ـ من أفضل المتعلين والأذكياء بين المواطنين، فيهم أطباء ومحامون ومدرسون وموظفون وغيرهم.

وينضم إلى هؤلاء المهاجرون من الريف إلى المدينة، الذين تكدسوا في أحياء من المدن تفتقر - غالباً - إلى الخدمات الاجتماعية، التي عمدت إلى تقديمها المنظمات والمؤسسات الإسلامية؛ حتى قال «أوليفر روي» في هذا الموضوع: «جماهير الإسلام الثوري هم نتاج المجتمع الحديث، الوافدون الجدد إلى المدينة، ملايين الفلاحين الذين ضاعفوا ويضاعفون أعداد السكان في المدن الإسلامية الكبيرة»[١٢]. وقد حدث ذلك في اسطنبول وأنقرة والقاهرة وأسيوط والجزائر وفاس وقطاع غزة، حيث نجحت الأحزاب الإسلامية في تنظيم نفسها واستمالت قلوب «المسحوقين والمحرومين».

ويلاحظ هنتنجتون أن الحكومات في الدول الإسلامية وصلت إلى السلطة عن طريق الشعب، خلال فترة التسعينات من القرن العشرين، في دولتين فقط هما إيران والسودان. وهناك عدد صغير من الدول - مثل تركيا وباكستان - فيها أنظمة تدّعي الشرعية والديمقراطية إلى حدّ ما. أما حكومات العشرين دولة الإسلامية الأخرى، فقد كانت غير ديمقراطية، فهي: ملكيات، أنظمة حزب واحد، أنظمة عسكرية، دكتاتوريات شخصية؛ أو بعض من هذه التركيبات مجتمعة، تعتمد على أسرة واحدة ذات انتماء قبَلي، أو تعتمد على الدعم الخارجي أحياناً.

وكان لموجة التحوّل إلى الديمقراطية، التي انتشرت في العالم خلال فترة السبعينات والثمانينات من القرن العشرين، أثر واضح رغم محدوديته في المجتمعات الإسلامية. وكانت الأسلمة هي البديل العملي لمعارضة السلطة، وتشابهت في جانب كبير منها مع الدور الذي لعبته المعارضة الديمقراطية في البلدان المسيحية.

حتى إن الحركات المتأسلمة - في الثمانينات والتسعينات - غالباً ما احتكرت المعارضة للحكومات في الدول الإسلامية، وكان جزء من قوتها يرجع

إلى ضعف مصادر المعارضة البديلة، بعد أن فقدت الجماعات اليسارية صدقيتها، ثم شأنها بعد تفكيك الاتحاد السوفيتي والشيوعية الدولية.

وقد شاركت الجماعات الليبرالية في أكثر الجماعات الإسلامية، لكن أعداد الليبراليين كانت محدودة بقليل من المثقفين وذوي الارتباط والجذور الغربية، لذا كان الديمقراطيون الليبراليون - مع بعض الاستثناءات - عاجزين عن كسب الدعم الشعبي في المجتمعات الإسلامية؛ كما أخفقت الليبرالية الإسلامية ذاتها في ترسيخ جذورها وتكوين قواعد لها.

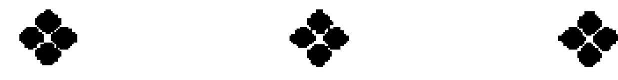
ويردّ هنتنجتون بعض أسباب هذا الإخفاق إلى طبيعة الثقافة الإسلامية والمجتمع الرافضين للمفاهيم الليبرالية، إضافة إلى أن نجاح الحركات المتأسلمة في السيطرة على المعارضة ساعد في تعيين نفسها بديلاً وحيداً للضغط على الأنظمة، كما ساعد - إلى حد كبير - سياسات الأنظمة نفسها، التي قدمت لها الدعم المالي والرسمي لفترات متعددة على أكثر من صعيد، كما أذكاها قمع الحكومات للمعارضة العلمانية.

وقد تناسب تنوع القوة الأصولية - عكساً - مع قوة الأحزاب الديمقراطية العلمانية أو الأحزاب الوطنية، فكانت ضعيفة في بعض البلاد كالمغرب وتركيا، وسمح لها بشيء من المنافسة بين أحزاب متعددة، لكنها قمعت كلها في بلدان أخرى. وكانت المعارضة العلمانية - بصورة دائمة - أكثر عرضة للقمع من المعارضة الدينية، إذ استطاعت هذه الثانية أن تعمل من خلال شبكة مساجد ومؤسسات عمل اجتماعي ومنظمات إسلامية لم يكن قمعها هدفاً للحكومات في البلدان الإسلامية.

وعمدت الحكومات، في سياق السيطرة على تلك المؤسسات وإظهار صورتها الملتزمة بالإسلام، إلى توسيع التعليم الديني والنشاطات الإسلامية. فكثرت أعداد الطلاب الذين يتلقون تعليماً على أسس دينية، وصاروا أكثر

استعداداً للأسلمة والدعوة إليها، بل تخرّج فيهم مقاتلون ذهبوا إلى العمل باسم أهداف الأسلمة وماتوا من أجل ذلك.

ويقدم هنتنجتون شواهد على الإجراءات الحكومية المذكورة، يستمدها مما حدث في الأردن وسلطنة بروناي وإندونيسيا وتركيا وأوزبكستان وباكستان، لتأكيد وجهة نظره التي ترى أن الصحوة الإسلامية نتاج التحديث، وسعي للسيطرة عليه في الوقت نفسه: مثلها في هذا مثل التجسيدات الكثيرة الأخرى للإحياء الديني في العالم. ولذا يعتبر هنتنجتون أسباب التحديث مسؤولة ـ عادة ـ عن اتجاهات التأصيل في المجتمعات غير الغربية[١٣].



يعود هنتنجتون إلى موضوع الزيادة السكانية، فيذكر أنه سيكون في بداية القرن الواحد والعشرين غير متكافئ، مع وضوح ديموغرافي ملحوظ في عدد الشباب (١٣ ـ ٢٠) سنة، وسيكون معظم المنتمين لهذه الفئة العمرية من سكان المدن الذين أتمّوا المرحلة الثانوية من تعليمهم على الأقل.

ويستنتج ثلاث نتائج أساسية، من خلال الجمع بين الحجم والتعبئة الاجتماعية، نلخصها في الآتي[١٤]:

أولاً:

الشباب هم أبطال الاحتجاج وعدم الاستقرار والثورة، وقد تأكدت هذه النتيجة على مرّ عصور متعددة، ويمثل الإصلاح البروتستانتي إحدى الحركات الشبابية البارزة في هذا الشأن.

وقد بلغت نسب الشباب في بعض الدول الإسلامية ذروتها في السبعينات والثمانينات، وهي تبلغ ذروتها أو سوف تبلغ ذروتها قريباً في دول أخرى، ولذا فإن الخطر الذي تسببه الحركات الإسلامية التي تستقطبهم سوف يستمر، كما

ستحدث فجوة بين الجيل الشاب المتعلم والجيل الكبير سناً الذي يعدّ معظمه أميّاً، ومن المرجّح أن يكون الانفصال بين المعرفة والقوة مصدر قلق للأنظمة السياسية.

ثانياً:

نتيجة تزايد السكان، الذي يحتاج إلى موارد أكثر، قد يتجه أبناء المجتمعات الإسلامية المتزايدة الكثافة أو الأعداد إلى الاندفاع نحو الخارج، فيحتلّون أراضي محددة أو يبسطون ضغوطهم على المجتمعات التي تقلّ عنهم نمواً من الناحية الديموغرافية. أي إن النمو السكاني في الدول الإسلامية سيكون عاملاً مساعداً ومهماً في المواجهات، على طول حدود البلدان الإسلامية مع الشعوب الأخرى.

ثالثاً:

إن الضغط السكاني المصحوب بالركود الاقتصادي، سوف يؤدي إلى هجرة أعداد من المسلمين، إلى المجتمعات الغربية ومجتمعات أخرى غير إسلامية، فيجعل من الهجرة قضية إشكالية في تلك المجتمعات. وإن التجاور بين مجتمعين لهما ثقافتان مختلفتان، أحدهما يعاني من الكثافة السكانية أو الزيادة البطيئة في الموارد أو الكساد، بينما لا يعاني الآخر من ذلك، يولّد ضغوطاً على عمليات التكيف الاقتصادية والسياسية بين المجتمعين.

تغيّر التحديات

يؤكد هنتنجون عدم وجود مجتمع يستطيع مواصلة نموه الاقتصادي من رقمين إلى ما لا نهاية، ويحكم أن الطفرة الاقتصادية الآسيوية سوف تستقرّ بعد وقت ما من بداية القرن الواحد والعشرين.

ويذكر أن النمو الاقتصادي في آسيا سوف يترك ميراثاً من أنظمة اقتصادية أكثر ثروة وتعقيداً ذات اهتمامات دولية واسعة، وبورجوازيات مزدهرة وطبقات متوسطة غنية. ويرجح أن يؤدي ذلك كله إلى سياسات أكثر تعددية وديمقراطية، ولن تكون بالضرورة أكثر توجهاً نحو الغرب.

بل يرى ـ عكس هذا ـ أن القوة الزائدة سوف تنمّي المشاركة الآسيوية في الشؤون الدولية، والسعي نحو دفع التوجهات العالمية بأساليب غير ملائمة للغرب، والعمل على إعادة تشكيل المنظمات والمؤسسات الدولية بعيداً عن النماذج والأنماط الغربية(١٥).

ومن ناحية مقابلة، لو عملت كل من إندونيسيا وماليزيا على مواصلة نموهما الاقتصادي، فإنهما يمكن أن تقدما نموذجاً للتنمية ينافس النموذجين الغربي والآسيوي. ويتوقع هنتنجتون أنه في خلال العقود المقبلة سيكون للنمو الاقتصادي الآسيوي آثار عميقة، تؤدي إلى عدم استقرار النظام العالمي الذي يسيطر عليه الغرب، وذلك بسبب تقدم الصين ـ إذا استمر ـ الذي سيؤدي إلى تحول كبير في القوة بين الحضارات.

ويضيف إلى هذا توقعه بأن الهند سوف تتحرك نحو نمو اقتصادي سريع أيضاً، يكون من شأنه أن يجعلها تظهر في حلبة المنافسة على النفوذ في الشؤون الدولية.



كما يذهب هنتجتون إلى أن حركة الإحياء الديني لن تستمر إلى ما لانهاية، وسوف تخمد الصحوة الإسلامية وتتدرج في التاريخ، بعد ضعف الدفع الديموغرافي في العقدين الثاني والثالث من القرن الحالي أيضاً.

ويتوقع ضعف أعداد المقاتلين والمهاجرين المسلمين، وأن تهبط معدلات الصدام العالية داخل الدول الإسلامية بين المسلمين وغيرهم، وهو موضوع سيعود إلى مناقشته في الفصل العاشر من كتابه.

كما يتوقع أن لا تصبح العلاقات بين الإسلام والغرب وثيقة، لكنها ستغدو أقل مصادمة أو ما يشبه الحرب، إذ سيكون الطريق مفتوحاً أمام حرب باردة أو سلام بارد؛ وهو موضوع سيأتي على مناقشته في الفصل التاسع من كتابه.

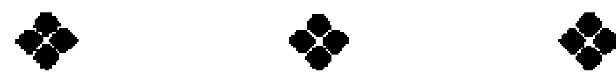
ويذكر أن الصحوة الإسلامية ستترك ميراثاً مهماً، ويصبح المسلمون أكثر وعياً للعوامل المشتركة بينهم ولما يميّزهم عن غيرهم. ويرى أن الجيل الجديد الذي سوف يتسلم القيادات، لن يكون أصولياً، لكنه سيكون أكثر التزاماً بالإسلام.

وسوف يتعزّز التأصيل، وتخلف الصحوة الإسلامية شبكة من المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الإسلامية داخل المجتمعات التي امتدت فيها، بعد أن تكون قد أثبتت أن الإسلام حل لمشكلات الأخلاق والهوية والمعنى والاعتقاد، ولكنه ليس حلاً لمشكلات الظلم الاجتماعي والقمع السياسي والتخلف الاقتصادي والضعف العسكري.

وقد يترك ذلك خيبة أمل واسعة في الإسلام السياسي، وربما ولّد ضده رد فعل مصاحب بالبحث عن حلول أخرى لتلك المشكلات. ويمكن تصوّر ظهور قوميات أكثر حدّة في عدائها للغرب، تحمّله مسؤولية إخفاق الإسلام.

وسوف يشكل النمو السكاني قوة تؤدي إلى عدم الاستقرار داخل المجتمعات الإسلامية نفسها ومع جيرانها، فيواصل العدد الكبير من الشباب الحاصلين على تعليم المستوى الثانوي دعم الصحوة الإسلامية، وتنمية الجهاد والقوة العسكرية والهجرة.

ويصل هنتنجتون في آخر فقرات فصله الخامس إلى القول: نتيجة ذلك كله، من المرجح أن تشهد السنوات الأولى من القرن الواحد والعشرين صحوة مستمرة في القوة والثقافة غير الغربيتين، وفي المواجهة بين شعوب الحضارات غير الغربية والحضارات الغربية، وبين بعضها بعضاً.



الباب الثالث

تصنيف جديد للحضارات

تمهيـــد

القسم الثالث من كتاب «صدام الحضارات» جعله صامويل هنتنجتون تحت عنوان «نظام الحضارات الناشئ» وقسمه إلى فصلين، حملا الرقمين السادس والسابع من فصول كتابه.

وتحدث فيه عن نظام عالمي قائم على الحضارة يخرج إلى حيز الوجود، في إطار تعاون المجتمعات التي تشترك في علاقات قربى ثقافية، وإخفاق الجهود المبذولة لتحويل المجتمعات من حضارة إلى غيرها، وتجمع الدول حول دولة المركز أو دولة القيادة في حضارتها.

جاء الفصل السادس تحت عنوان «إعادة التشكيل الثقافي للسياسة الكونية» وقد ناقش فيه تلمس الطريق نحو التجمّع، أو ما أطلق عليه مصطلح سياسة الهوية، ومسائل تتصل بالثقافة والتعاون الاقتصادي، وبنية الحضارات، ثم إخفاق التحول الحضاري، الذي أشار إليه بتسمية الدول الممزقة.

وعنون سابع فصوله بعبارة «دول المركز والدوائر المتحدة المركز والنظام الحضاري» وتناول فيه: الحضارات والنظام، تقييد الغرب، روسيا وخارجها القريب، الصين العظمى وكونها الشريك في الرخاء، الإسلام.

وأثار على غير صعيد جملة من الأسئلة ذات السمة التأكيدية، على نحو ما

يفعله عادة في معالجة موضوعاته المحورية، من خلال الاعتماد على شواهد داعمة لما يذهب إليه من آراء.

وترافق ذلك بجملة من الإجابات الدالة، التي يعتمد تقديمها لبناء التركيبة الصياغية المرشحة لهذا الجزء من بنيانه التصوري، في سياق ما يمكن اعتباره الأطروحة الأساسية التي يرمي هنتنجتون إلى إحلالها في مجال رؤية التطورات السياسية التي تحدث في العالم، على نحو أفضل وأكثر فائدة.

ونجدنا مدفوعين ـ هنا كما في المواضع السابقة، بمقتضى التمسك بالأسباب المنهجية للبحث ـ إلى أن نشير بوضوح لما يمكن عدّه تفصيل النتائج حسب مواقف أيديولوجية مسبقة، الذي يميّز سعي هنتنجتون في معالجاته الفرعية والعامة، وقد ألجأه إلى اختصار كثير من فرص الاستطراد والحديث في السياسة النظرية والمفاهيم المؤسسة فيها معطياتها وتوجهاتها المذهبية.

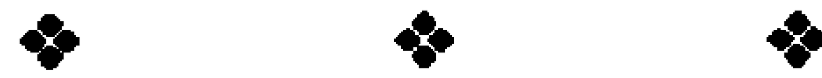
فالسمة الضافية في حديث هنتنجتون تتجلّى في دعمه وجهات نظره بالشواهد المتوافرة بين يديه من أحداث وتصريحات وأقوال، أكثر مما تتجلّى في تحليل المضامين الفكرية والفلسفية للمواقف التي يتناولها بالإشارة؛ وإن كان هذا لا ينطبق ـ كما في التعميمات العمياء ـ على أي نموذج يمكن استحضاره بطريقة انتقائية، لإثبات الاستثناء.

والغرض المحوري الذي يبدو أن هنتنجتون يتوخّاه من هذه الطريقة البحثية، هو أن يخلع غير قليل من الوضوح على أطروحاته، ولاسيما بالنسبة لغير المختصين في العلوم السياسية، إذ لا يخفى أن الغالبية الساحقة من المشتغلين

في السياسة ليسوا ممن ينطبق عليهم هذا الوصف في الدول غير المتقدمة؛ وعلى نحو ما نراه في كثير من المقالات التي كتبت للردّ على أطروحات هنتجتون، والاستنتاجات التي بلغت حدوداً بعيدة جداً عن موضوعات بحثه إن لم نقل أغراضه أيضاً.

يضاف إلى هذا ما نلاحظه ـ على نحو مباشر أو غير مباشر ـ من حرص هنتجتون على عدم توسيع مجال البحث في قضايا لم تبدُ له ملحّة، بعد أن قدّم حشداً من الشواهد الإيضاحية حولها لإثبات وجهة النظر المطروحة أو ترجيح واحدة منها على غيرها مما هو مطروح للبحث.

وسنعمل في هذا الباب من كتابنا على متابعة الأفكار الأساسية المشار إليها، في فصلين دون زيادة متابعة لتقسيم هنتجتون، مع الاستفادة ـ حسب المقتضى ـ من حرية إطلاق العناوين التي تحفظ لعملنا خصوصيته ومواكبته الأطروحات المعروضة في وقتٍ معاً.



الفصل الأول
الثقافة الفاعلة والحضارة

تبيّنت جوانب غير قليلة من طبيعة الصلة المعقدة بين الثقافة والحضارة، على مدى المعالجات السالفة، بصورة جسدت أسباب كثير من الأحكام التي يطلقها أي باحث، في أثناء سعيه إلى التحليل والاستنتاج، ولو كان قد أمسك عن إطلاقها أحياناً بسبب تواصل مراحل العملية البحثية، في غير جزء من أجزاء بحثه ذات المراحل المتعددة والأغراض المتفاوتة، مهما كانت الصلة قريبة بين هذه الأمور والمطالب.

وربما كانت الأحكام في موضوعات الأنثروبولوجيا تحتاج إلى غير قليل من التروّي والبحث المدقق، أكثر مما هي عليه الحال في بعض العلوم الإنسانية الأخرى، لضمان ما قد يترتب عليها من بناء يمكن أن ينهار كله، إذا تبيّن أن المنطلقات التي أقيم عليها لم تكن صحيحة.

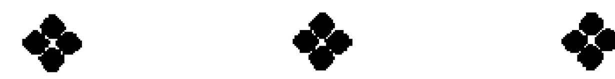
فهذه مسألة لا تهدّد بتقويض جزء من الجهد البحثي المبذول فقط، بل تتعدّى هذا إلى التسبّب في انهيار التصور الشامل الذي ينطلق الباحث إلى اتخاذه أداةً في رؤية موضوعات البحث التي بين يديه، أو ما سمّاه هنتنجتون العدسة التي هي أكثر فائدة ونفعاً مما سواها.

وتعدّ طريقة الاعتماد على البيانات الواقعية، ومقابلة الأحداث، واحدة من الطرق التي يرى كثير من الباحثين فيها إطاراً يضيّق حدود الابتعاد عن الواقع ويحصر الأحكام في موضوع البحث، ثم الخطو إلى ما يتصل بهذا من تطلّعات.

وقد اتبع هنتنجتون هذا السبيل في أكثر ما أقام عليه معالجاته، آخذين بعين التقدير ما تسمح به المنهجية البحثية من إمكان تناول بعض التجارب أو الأوضاع على نحو مباشر، ثم الحكم على بعض آخر دون تناوله على النحو المباشر نفسه.

ونذكر هنا بما سبق أن أوضحناه من أمور تتصل بجوانب من تحفّظنا على تعميم الاستنتاجات، التي تأتي نتيجة مقارنات ما هو متوافر من الإحصاءات والبيانات الرقمية، الصادرة في أحيان كثيرة عن جهات متفاوتة المستوى في القدرات العلمية والصدقية المعرفية وما تمتلكه من أدوات ومعدات وأجهزة لجمع المعلومات وتقويمها وتصنيفها ومقارنتها.

فهذه المشاغل المعقدة على المستويين النظري والعملي، كافية في حالات مختلفة - تكاد تكون غير قابلة للاستثناء - لنسف أي نماذج متماسكة أثبتت الفحوص المخبرية دقتها، في حالة إساءة تطبيق الطرق المنهجية أو حدوث أي إهمال في توفير شروط البحث العلمية من جانب عشرات الأطراف - إن لم يكن العدد أكثر من هذا - التي تقوم بجمع المعلومات وجدولتها.



وعي المجتمع والهوية

أطلق هنتنجتون أول أحكامه في الفصل السادس، إذ صرّح إن السياسة العالمية يعاد تشكيلها الآن، على امتداد الخطوط الثقافية، مدفوعة بالتحديث. والشعوب ذات الثقافات المتشابهة تتقارب، والشعوب والدول ذات الثقافات المختلفة تتباعد.

ولاحظ أن مظاهر التقارب التي كانت تقوم على الأيديولوجية والعلاقات مع القوى الكبيرة، إنما تفسح في المجال لوجود تقاربات وعلاقات تعتمد على الثقافة والحضارة. كما إن الحدود السياسية تشهد تغييراً يتناسب مع الحدود الثقافية، في أبعادها العرقية والدينية بل الحضارية عامة. وهذا مما جعل المجتمعات الثقافية مؤهلة للحلول مكان تكتلات الحرب الباردة، وأدى - في الوقت نفسه - إلى أن تصير خطوط الصدام الأساسية في السياسة العالمية.

ويعرب عن رأيه في أنه خلال فترة الحرب الباردة كان الحديث عن دولة غير منحازة أمراً ممكناً، وكان عدد كبير من الدول كذلك بالفعل، أو كان بإمكانها أن تكون كذلك لو أرادت وأن تغيّر انحيازها من جانب إلى آخر، على ضوء ما تختاره أو يختاره قادتها من مصالح الأمن وحسابات موازين القوى والخيارات الأيديولوجية.

أما في العالم الجديد، بعد الحرب الباردة، فإن هنتنجتون يرى إن ذلك لم يعد ممكناً. وقد أصبحت الهوية الثقافية هي العامل الرئيس في تحديد صداقات الدول وعداواتها؛ وهو الأمر الذي يعني أنه إذا كان عدم الانحياز ممكناً من قبل باعتباره خياراً يضمن البقاء، فإن فقدان الهوية لن يكون ممكناً بالاعتبار نفسه.

ودون دخول فرعي في معالجة ما إذا كان خيار الهوية ممكناً أم حتمياً، وما هي المحددات الأساسية فيه، يذهب هنتنجتون إلى أن سؤال «أنت إلى جانب مَن؟» حل مكانه سؤال «أنت مَن؟» وعلى كل دولة أن تجد له إجابة؛ وهذه الإجابة هي هويتها الثقافية، وهي التي تحدد مكانة الدولة من السياسة العالمية، كما تحدد أصدقاءها وأعداءها.

ونلفت النظر إلى أن هنتنجتون في هذه الأطروحة تجاوز واحدة من أصعب المشكلات الأنثروبولوجية والسياسية معاً، إضافة إلى الأبعاد الكثيرة الأخرى المرتبطة بها. نعني تجاهله تداخل السؤالين اللذين افترض أن ثانيهما حلّ بعد الحرب الباردة محلّ الأول، بينما الواقع أن الثنائية الموجود بينهما صميمة لا يمكن إبعادها. فالسؤالان متلازمان ويجب على كل دولة أن تطرحهما على نفسها لكي تختار موقفها من السياسة العالمية، لكن الذي كان يحدث هو أن اختيار الجانب كان أظهر في مرحلة الحرب الباردة لأن التصنيف الدولي يجرى على أساس أيديولوجي - كما قال هنتنجتون - ولا يمكن أن يحدد أحد انحيازه دون أن يعرف مَن هو.

أما بعد انحسار هذا التصنيف الأيديولوجي، فإن السؤال « أنت من؟» اندمج في سؤال «أنت إلى جانب من؟» باعتبار الإجابة تنطوي على اعتماد تصنيف، لكنه غير معلن في إطار ثنائي أو ثلاثي أو غير ذلك. إن سؤال تحديد الجهة لم يعد مطروحاً بشكل علني - كما تشير عمليات تحليل الوقائع والأحداث بصورة دقيقة - لأن تعدد الجهات انتفى علناً، لكن هذا لا يعني أن السؤال نفسه قد اختفى تماماً من الوجود؛ بدليل أن جهد هنتنجتون كله يصبّ في محاولات إعادة التصنيف المشار إليها.

والذي نريده - هنا في هذا الموضع - هو لفت النظر إلى أن أحد السؤالين لم ينفِ الآخر، فما حدث هو اختلاف القيمة النسبية لاهتمام الدول بأولوياتها

الاقتصادية والسياسية. إذ كان ـ في جوّ الحرب الباردة ـ تفادي الحرب أهمّ شيء للبقاء في العالم، وتحوّل بعد انتهاء الحرب الباردة إلى عدّ التقدم القائم على التحديث هو أهم شيء للبقاء في العالم.

ومـا يأتي هنتنجـتون على ذكـره يؤيد رأينا هذا، إذ يشـيـر إلى أن فـتـرة التسعينات من القرن الماضي شهدت ما يسميه «انفجار أزمة هوية كونية». فأينما تنظر تجد الناس يتساءلون: من نحن؟ لمن ننتمي؟ من هو الآخر؟. وهي أسئلة مركزية، ليس ـ فقط ـ بالنسبة للشعوب التي تحاول تشكيل دول قومية جديدة كما في يوغسلافيا السابقة، بل على المستوى العام أيضاً.



رأى هنتنجتون إنه من منتصف التسعينات كان من بين الدول التي تناقش فيها أسئلة الهوية بجدية: الجزائر، كندا، الصين، ألمانيا، بريطانيا، الهند، إيران، اليابان، المكسيك، روسيا، جنوبي أفريقيا، سوريا، تونس، تركيا، أوكرانيا، الولايات المتحدة.

فقد أضحت قضايا الهوية تظهر في أشكال حادة، ولاسيما في البلاد التي تشكو من تصدعات داخلية، تتمثل في انتماء سكانها إلى مجموعات متعددة من البشر المتحدّرين عن حضارات مختلفة. فما يهمّ الناس، في سياق أزمة الهوية، هو الدم والعقيدة والإيمان والأسرة أكثر من أي شيء آخر، حيث يتجهون إلى الارتباط بأولئك الذين يتشاركون معهم النسب والدين واللغة والمؤسسات، ويبتعدون عن الذين يختلفون عنهم في ذلك.

ويعطي هنتنجتون مثلاً من أوروبا، أن النمسا والسويد وفنلندا ـ التي هي جزء من الغرب على الصعيد الثقافي ـ كانت في أثناء الحرب الباردة مضطرة إلى الانفصال عن الغرب والوقوف على الحياد؛ أما اليوم فهم يستطيعون الانضمام إلى مجموعتهم الثقافية في الاتحاد الأوروبي. وما يجري حالياً هو إن الدول

الكاثوليكية والبروتستانتية في «حلف وارسو» السابق: بولندا والمجر وتشيكيا وسلوفاكيا، تتحرك نحو عضوية الاتحاد الأوروبي وحلف شمالي الأطلنطي (ناتو).

وتسير دول بحر البلطيق على الطريق نفسه؛ وأدى تفكيك الاتحاد السوفيتي إلى ظهور أنماط قديمة وجديدة من الارتباط بين هذه الدول والسويد وفنلندا، حتى إن رئيس وزراء السويد ذكّر روسيا بوضوح أن جمهوريات البلطيق هي جزء من «الخارج القريب إلى السويد» وأن السويد لن تقف محايدة إذا حدث اعتداء روسي على تلك الجمهوريات.

وتظهر القوى الأوروبية صراحةً عدم رغبتها في وجود دولة إسلامية ـ هي تركيا ـ في الاتحاد الأوروبي، ولا يشعرون بالسعادة تجاه وجود دولة إسلامية أخرى ـ هي البوسنة ـ في القارة الأوروبية. كما تجري في البلقان إعادة صياغة للتكتلات الدولية، بعد أن كانت اليونان وتركيا أعضاء في «ناتو» وبلغاريا ورومانيا أعضاء في «وارسو» ويوغسلافيا غير منحازة، وألبانيا منعزلة أو مرتبطة بالصين الشيوعية.

وانحيازات الحرب الباردة تلك، تخلي مكانها ـ اليوم ـ لانحيازات حضارية تصل جذورها إلى المسيحية والإسلام. فالصرب الأرثوذكسية ورومانيا تتعاونان للتعامل مع مشاكلهما المشتركة مع المجر، وانفرط تحالف تركيا مع اليونان وأضحت تركيا مع الدول الإسلامية تدعم البوسنة والمسلمين الألبان. وألمانيا تساعد كرواتيا الكاثوليكية، وروسيا تساند الصرب الأرثوذكسية التي تحارب الكروات ومسلمي البوسنة وألبانيا. وينجذب إلى روسيا كل من بيلاروسيا ومالدافيا وأوكرانيا، ويتقاتل الأرمن مع الأذريين في ظل محاولة أقاربهما الروس والأتراك احتواء المواجهة.

ويستنتج هنتنجتون أن منطقة البلقان ـ بشكل عام ـ قد أعيدت بلقنتها مرة

أخرى، على امتداد الخطوط الدينية. ويستشهد بما لاحظه «ميشا جليني» في قوله: «هناك فأسان ظاهرتان، واحدة ترتدي لباس الأرثوذكسية الشرقية، والثانية متجلببة في الثوب الإسلامي»، وهناك احتمال مواجهة كبير من أجل النفوذ بين تحالف بلغراد - أثينا والتحالف الألباني - التركي[1].

ويتابع تطبيق هذا الرصد على حالات محاربة الروس للأصوليين المسلمين، ونزاع الهند مع پاكستان، والعلاقات المتوترة بين المسيحيين والصينيين. كما يذكر حالات أخرى في جانب تأييد التجانس الثقافي في أميركا اللاتينية، ومحاولة الولايات المتحدة وكندا استيعاب المكسيك في منطقة للتجارة الحرة: ويصل إلى أن التقدم الاقتصادي يكون أسرع وأعمق إذا قام على عوامل ثقافية مشتركة.

ويقرر هنتنجتون أن من النتائج المهمة لذلك كله: إن الدول في أنحاء العالم المختلفة بدأت - مع نهاية الحرب الباردة - إعادة تنشيط عداوات وارتباطات قديمة، وعملت على تنميتها، في سياق تحديدها طريق تجمّع بعضها مع بعض، على أساس ثقافة وحضارة مشتركتين. فالسياسيون يوجّهون الانتباه أو يذكون المشاعر، والشعوب تندفع لتشكيل مجتمعات ثقافية «أكبر» تتخطى حدود الدولة القومية، على غرار: الصرب الكبرى، الصين الكبرى، تركيا الكبرى، هنغاريا الكبرى، كرواتيا الكبرى، أذربيجان الكبرى، روسيا الكبرى، ألبانيا الكبرى، إيران الكبرى، أوزبكستان الكبرى؛ وغيرها.

وانطلاقاً من هذه الظاهرة الراهنة - العملية أساساً، لا التحليلية - يطرح هنتنجتون تساؤله المحوري: هل تتطابق الانحيازات السياسية والاقتصادية مع الانحيازات الثقافية والحضارية دائماً؟. ويجيب بالنفي المؤكد.

ويرى أن هذه الاعتبارات في توازن القوى سوف تؤدي - أحياناً - إلى تحالفات غير حضارية، على نحو ما حدث عندما انضم «فرانسيس الأول» إلى

العثمانيين ضد الهابسبورج. كما إن أنماط الارتباط المكونة لخدمة أهداف دول منطقة ما، سوف تستمر في منطقة أخرى، وهي قابلة أن تصبح أكثر ضعفاً وأقل أهمية وأن يجرى تعديلها لتناسب أهداف عصر جديد.

فيتوقع أن تبقى اليونان وتركيا عضوين في «ناتو» مع ضعف علاقتهما بأعضائه الآخرين، وأن يبقى تحالف الولايات المتحدة مع اليابان وكوريا، وتحالفها الفعلي مع إسرائيل، وعلاقتها الأمنية مع پاكستان. ويتوقع أن تواجه المنظمات الدولية المتعددة الحضارات - كاتحاد دول جنوب شرقي آسيا - مصاعب متزايدة في المحافظة على تماسكها.

ويذهب إلى أن الهند وپاكسان تعيدان تعريف مصالحهما، وتبحثان عن ارتباطات جديدة تعكس حقائق السياسة الثقافية. وتحاول الدول الأفريقية، التي كانت تعتمد على الدعم الغربي، أن تتوجه إلى جنوبي أفريقيا للحصول على المساعدات وقوة التجمّع.



وإذ يعمد هنتنجتون إلى تحليل العوامل المشتركة في سياق السعي الدولي لإقامة التحالفات الجديدة على أساس من ثقافات أو حضارات مشتركة، يطرح سؤالين في هذا الشأن: لماذا تجعل العوامل الثقافية المشتركة عملية التعاون والتواصل بين الناس سهلة؟. لماذا تنمّي الاختلافات الثقافية عناصر الشقاق والتصادم؟.

ويعدّ ذلك تحت خمسة شؤون، يمكن رؤية كل منها على أكثر من مستوى أو تشخيصها عبر منظور متعدد الجهات؛ هي[٢]:

أولاً:

كل شخص لديه أبعاد متعددة للهوية، قد ينافس بعضها بعضاً أو يقوّيه، مثل: القرابة والمهنة والثقافة والإقليم والتعليم والحزب والأيديولوجيا وغيرها.

وقد يؤدي التوحد مع بُعد واحد إلى التصادم مع أبعاد أخرى. ويأخذ التوحد الثقافي تأثيراً عميقاً بالمقارنة مع الأشكال الأخرى، لأن الهوية غالباً ما تكون أعمق مغزى إذا أمكن إدراكها بصورة مباشرة.

وليس من الضروري أن تتصارع الهويات الضيقة مع الهويات الأكثر اتساعاً، بل إن بروز الهوية الثقافية في المستويات الدنيا قد يقوّي من بروزها على المستويات العليا. فالفصائل هي القبائل والجماعات العرقية، والأفواج هي الأمم، والجيوش هي الحضارات.

واتساع المدى الذي تميّز به شعوب العالم أنفسها على أساس الخطوط الثقافية فيه، يعني أن الصدامات بين الجماعات الثقافية تتزايد أهميتها. فالحضارات هي الكيانات الثقافية الأوسع، مما يجعل الصدامات بين جماعات تنتمي إلى حضارات مختلفة صدامات مركزية في السياسة الدولية.

ثانياً:

البروز المتزايد للهوية الثقافية، كما ذكر من قبل، هو نتيجة للتحديث الاجتماعي - الاقتصادي. إذ على المستوى الفردي يخلق الارتباك والاغتراب حاجة إلى هوية أعمق معنى، وعلى المستوى الاجتماعي تدفع القدرات المتزايدة وقوة المجتمعات غير الغربية إلى إعادة تنشيط الهويات والثقافات القديمة.

ثالثاً:

يمكن تعريف الهوية، في إطار مستوياتها المتعددة (شخصي، قبلي، عرقي، حضاري)، من خلال علاقتها بالآخر فقط (شخص آخر، قبيلة أخرى، عرق آخر، حضارة أخرى). ويشير التاريخ إلى أن العلاقات بين الدول والكيانات التي تنتمي إلى حضارة بعينها، كانت تختلف عن العلاقات بين دول وكيانات من حضارات مختلفة.

والذي يحكم سلوكنا تجاه أولئك الذين هم «مثلنا، أو متوحشون مختلفون» إنما يتمثل في مجموعة ضوابط أو قواعد منفصلة. فقد اختلفت قواعد دول «المسيحية» في التعامل بينها، عن ما تتعامل به مع «الأتراك» وغيرهم من «الأجلاف». واختلفت تصرفات المسلمين إزاء من هم في «دار الإسلام» وأولئك الذين في «دار الحرب». واختلفت المعاملات التي أجراها الصينيون مع صينيين أجانب، عن تلك التي أجروها مع أجانب من غير الصينيين.

وقد عكس تاريخ الإنسانية المتعدد المراحل، أن «نحن» تكون حضارية، و«هم» تكون خارج هذه الحضارية. ويمكن ردّ الاختلاف في طبيعة السلوك داخل الحضارة الواحدة وخارجها إلى مصادر أساسية أربعة:

أ ـ مشاعر التفوق ـ أو الدونية أحياناً ـ تجاه الناس المختلفين عنّا.

ب ـ الخوف من أمثال أولئك الناس وعدم الثقة بهم.

ج ـ صعوبة الاتصال معهم، نتيجة اختلاف اللغة وقواعد السلوك المرعية.

د ـ غياب الألفة وافتراض وجود دوافع وعلاقات وممارسات مخالفة عند الآخرين.

لكن التحسن الذي طرأ حالياً في مجالات الانتقال والاتصال أدى إلى تفاعلات وعلاقات أكثر تكراراً واتساعاً وتناسقاً وشمولاً بين شعوب الحضارات المتعددة، فأصبحت هوياتهم الحضارية أكثر ظهوراً. والحدود الأوسع للهوية الحضارية تعني وعياً أعمق للاختلافات الحضارية، وتتطلب حماية ما يميز «نحن» عن «هم».

رابعاً:

مصادر الصدام بين الدول والجماعات المنتمية إلى حضارات مختلفة ـ بمعناها الواسع ـ هي التي كانت تولد الصدام بين الناس على نحو دائم: السيطرة على الآخرين والأرض والثروة والموارد وقدرة الجماعة على فرض القيم

والثقافات والبُنى الخاصة على جماعة أخرى. وقد أثبت الأحداث التاريخية أن ما كان من مصادر الصدام ذا أصل مادي قد حُلّ أو أمكن التفاهم حوله، بينما اختلفت أساليب معالجة ما هو ذو أصل ثقافي، فصعب التوصل إلى تفاهمات في شأنه أو تعذّر حلّه.

فالاختلافات في المصالح المادية يمكن التفاهم في شأنها، وغالباً ما تتم تسويتها عن طريق التفاهم، وبأسلوب لا يمكن اتباعه في القضايا الثقافية. ولذا يبدو أن الهندوس والمسلمين لن يحلّوا الخلاف على بناء «معبد أم مسجد» في بلدة «أيوديا» عن طريق بناء الاثنين أو عدم بنائهما معاً، ولا عن طريق إقامة بناء مشترك يكون معبداً ومسجداً في الوقت نفسه. ومثل هذا قضايا متعددة، تجسد أن إجابات الأسئلة الثقافية من نوع: «نعم» أو «لا» وتختفي الخيارات الأخرى.

خامساً:

شمولية وجود الصراع، وكون الكراهية سمة إنسانية. إذ يبدو أن تعريف النفس وحفزها يحتاجان إلى وجود أعداء أو منافسين في العمل، وخصوم في الإنجاز أو السياسة. ولا يثق الناس في الذين يختلفون عنهم، ولا القادرين على إلحاق الأذى بهم؛ بل يرونهم خطراً عليهم.

ويؤدي الانتصار في صدام أو اختفاء عدو إلى توليد قوى شخصية واجتماعية وسياسية، تقود إلى مواجهات جديدة أو أعداء جدد. وتتجسد نزعة «نحن» و«هم» في عالم السياسة بعد الحرب الباردة، من خلال وجود الانتماء الثقافي أو الحضاري ككل، حيث تشجع الثقافة على التعاون بين الدول والجماعات المتشاركة فيها، وهو ما يتجسد في ارتباطات إقليمية تنشأ بين الدول، ولاسيما في المجال الاقتصادي.

التكتل الإقليمي والبنية الحضارية

يتحدث هنتجتون عن الثقافة والتعاون الاقتصادي، فيفيد أن كلاماً كثيراً تردد في بداية فترة التسعينات عن الإقليمية وأقلمة السياسة العالمية، فحلّت مناقشة المواجهات الإقليمية مكان الصراع بين الدول في جداول عمل مجلس الأمن الدولي. وأعادت الولايات المتحدة وروسيا ودول كثيرة ـ منها الصغيرة أيضاً ـ تعريف مصالحها على أساس إقليمي واضح، واتسعت التجارة داخل الإقليم الواحد أسرع مما هي بين الأقاليم المختلفة؛ وكثرت توقعات ظهور التكتلات الاقتصادية الإقليمية.

ويشير إلى أن اصطلاح الإقليمية ـ على أي حال ـ لم يكن كافياً لوصف ما كان يحدث آنذاك. فالأقاليم كيانات جغرافية ـ لا سياسية ولا ثقافية ـ والصدامات قد تحدث في البلقان أو الشرق الأوسط، فتكون داخل الحضارة الواحدة أو بين الحضارات المتعددة. واستخدام مصطلح الأقاليم يصحّ إطلاقه حينما يتخذ معياراً لقيام التعاون بين الدول فقط، في حدود ما تتطابق فيه الجغرافيا مع الثقافة.

ويلاحظ أن القرب المكاني لا ينتج عوامل مشتركة إذا كان بعيداً عن الثقافة، بل إنه قد يؤدي إلى العكس. فالتحالفات العسكرية والارتباطات الاقتصادية تتطلب وجود تعاون بين الأعضاء، والتعاون يعتمد على الثقة، والثقة تنشأ بيسر من القيم والثقافة المشتركة. والنتيجة: إنه بينما يلعب الزمن والهدف أدوارهما، فإن الفاعلية القصوى للمنظمات الإقليمية تتنوّع متناسبة ـ عكساً ـ مع

التنوع الحضاري للأعضاء؛ مما يجعل المنظمات ذات الحضارة الواحدة تحقق أغراضاً أكثر من منظمات ينتمي أعضاؤها إلى حضارات متعددة وتكون أكثر نجاحاً، سواء كانت في السياسة أم الأمن أم الاقتصاد.

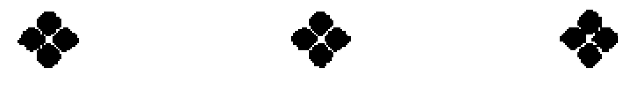
ويقدم على هذا أمثلة مستمدة من واقع ما حققه حلف «ناتو» والاتحاد الأوروبي وتجمع الكاريبي، ويفيد إن المستويات المتعارف عليها في الارتباط الاقتصادي بين الدول أربعة، يصنّفها من الأدنى إلى الأعلى في: منظمة تجارة حرة، وحدة نظام جمركي، سوق مشتركة، وحدة اقتصادية.

ويعرض لنجاح الاتحاد الأوروبي الذي قطع خطى بعيدة على طريق التكامل، عن طريق السوق المشتركة وتحقيق عناصر الوحدة الاقتصادية. ويرى أن المنظمات الاقتصادية الأخرى ذات الحضارات المتعددة لم تصل إلى هذا المستوى، فيتحدث عن تجارب ظهرت ولم تأخذ أبعاداً فاعلة حقيقية واسعة المدى، بسبب انتفاء العوامل الثقافية المشتركة التي من شأنها توثيق العوامل الاقتصادية؛ ويصل إلى أن ما قاله المسؤولون في المؤتمر الاقتصادي لشرقي آسيا (EAEC) يؤكد أنه في فترة ما بعد الحرب الباردة، صار «الاقتصاد يتبع الثقافة»[٢].

ويرى أن انتهاء الحرب الباردة حفز الجهود المبذولة على إقامة منظمات اقتصادية إقليمية وتنشيط القديمة منها، وأن نجاح هذه الجهود - بصورة تامة - قد اعتمد على التجانس الثقافي بين الدول المعنية، لقد أصبحت العوامل الثقافية المشتركة هي الشرط الأساسي الذي يتطلبه أي تكامل اقتصادي ذي معنى.

ويقدم أمثلة مستمدة من حالات متعددة، فيها التعاون بين إيران وباكستان، واتفاق البرازيل مع الأرجنتين والباراجوي، واتفاق بولندا والمجر وتشيكيا وسلوفاكيا. ويستدرك استثناء على ذلك حالة اليابان؛ فيذهب إلى إنها - بما هي دولة وحيدة ثقافياً - فسوف يكون لها مستقبل اقتصادي وحيد أيضاً.

وينتهي إلى إقرار أن أشكال التجارة في عالمنا الجديد، سوف تتأثر بأشكال الثقافة على نحو حاسم. فرجال الأعمال يعقدون صفقات مع أناس يمكنهم أن يفهموهم ويثقوا بهم، وتخضع الدول سلطاتها لاتحادات دولية مكونة من عقول متقاربة معها تفهمها وتثق بها أيضاً؛ مما يجعل جذور التعاون الاقتصادي موجودة في المشترك الثقافي.



ينتقل هنتنجتون بعد هذا إلى الحديث عن بنية الحضارات، فيبدأ ببيان الفرق بين زمرتين من أشكال العلاقة بين الدول والقوتين العظميين. إذ يرى أن هذه العلاقة خلال الحرب الباردة كانت تتخذ واحداً من الأشكال الآتية: حلفاء، تابعون، عملاء، محايدون، غير منحازين. أما في عالم ما بعد الحرب الباردة فإن العلاقات بين الدول يتوقع أن تتخذ أحد الأشكال الآتية: دول أعضاء، دول مركز، دول وحيدة، دول متصدعة، دول ممزقة.

وقد بنى هذا التقسيم على قناعته القائلة إن الحضارات - مثل القبائل والأمم - لها بنية سياسية. فالدولة العضو هي دولة متوحدة ثقافياً مع إحدى الحضارات، مثل مصر مع الحضارة العربية الإسلامية، وإيطاليا مع الحضارة الأوروبية الغربية: وغيرهما على نحو ما سيأتي ذكره.

والحضارة - عنده أيضاً - يمكن أن تضم أناساً مشتركين في الثقافة نفسها، لكنهم يعيشون في دول يسيطر عليها أناس آخرون من حضارة أخرى. والحضارات لها مكان أو أكثر يراه المنتمون إليها بمثابة المصدر أو المصادر الرئيسة لثقافة حضارتهم. وغالباً ما تكون هذه المصادر داخل دولة المركز أو دول المركز في تلك الحضارة، أي إنها تكون الدولة أو الدول الأقوى وذات الثقافة المركزية. ويختلف عدد دول المركز وأدوارها من حضارة إلى أخرى، وقد يتغيّر بتغير الزمن.

ويقدم أمثلة على هذا، فيشير إلى الحضارة اليابانية باعتبارها متطابقة فعلاً مع الدولة اليابانية المركزية الوحيدة. والحضارات الصينية والأرثوذكسية والهندوسية، لكل منها دولة مركز ذات سيادة تامة، ودول أعضاء أخرى، وأناس مرتبطون بحضاراتهم في دول يسيطر عليها أناس من حضارة مختلفة؛ مثل: الصينيين فيما وراء البحار، الروس في البلدان القريبة من روسيا، التاميل في سريلانكا.

وقد كانت للغرب دول مركزية متعددة؛ أما الآن فله اثنتان: الولايات المتحدة، ومركز فرانكو - ألماني في أوروبا، مع بريطانيا كمركز رديف للقوة يقع تحت رحمة الرياح بين ذينك المركزين.

أما حضارات الإسلام وأميركا اللاتينية وأفريقيا، فهي - عند هنتنجتون - ليس لها دول مركز؛ وهذا راجع في جزء منه إلى استعمار القوى الغربية، التي فصلت أفريقيا عن الشرق الأوسط، كما قسمت قبل ذلك أميركا اللاتينية بدرجة أقل حدة؛ ويحيل إلى أنه سوف يناقش مشكلة الدولة المركزية الإسلامية في الفصل السابع.

ويشير إلى أن اسبانيا كانت مناسبة لتكون دولة مركز في أميركا اللاتينية لحضارة ناطقة بالاسبانية أو الإيبيرية، لكنها اختارت الانضمام إلى عضوية الحضارة الأوروبية مع المحافظة على روابط ثقافية مع مستعمراتها السابقة.

ويرى أن الحجم والمصادر والسكان والقدرة العسكرية والاقتصادية تجعل البرازيل مؤهلة لزعامة أميركا الشمالية، وأن ذلك ممكن، لولا أن البرازيل بالنسبة لأميركا اللاتينية هي مثل إيران بالنسبة للدول الإسلامية. فالفوارق اللغوية - وليس الدينية - تجعل من الصعب عليها القيام بهذا الدور، وتدفع عدداً من الدول الأخرى (المكسيك، فنزويلا، الأرجنتين) لتتعاون وتتنافس على الزعامة.

ويرى - فيما يبدو أشبه بحلّ لفظي تخلّصي - أنه نتيجة تعقيد الوضع السائد، فإن حضارات أميركا اللاتينية قد تمتزج في النهاية معاً، لتكوّن شكلاً من حضارة فرعية ذات ثلاث شعب.

أما بالنسبة لأفريقيا شبه الصحراوية، فإن هنتنجتون يذهب إلى ملاحظة تقول إن قدرة أي دولة مركز على زعامتها تتحدد بتقسيمها إلى بلاد ناطقة بالإنجليزية وأخرى ناطقة بالفرنسية، والدولتان الأكثر تأهيلاً للمركز الآن ناطقتان بالإنجليزية وهما نيجيريا وجنوبي أفريقيا.

ويشير إلى استثناء يفرض نفسه على الواقع، إذ يقرّ أن الدولة الأفريقية الوحيدة التي تفتقر إلى عوامل ثقافية مشتركة هي إثيوبيا، المعزولة عن الدول الإسلامية المحيطة بها، بلغتها الأمهرية السائدة التي تكتب بالحرف الإثيوبي، وديانتها الأرثوذكسية القبطية وتاريخها الإمبراطوري.

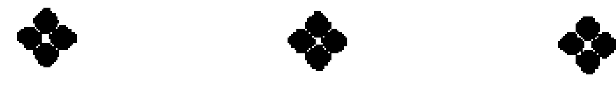
وينطبق وصف الدولة الوحيدة على هايتي، بلغتها «كريولي» وديانتها «فودو» وأصولها العبودية، وتاريخها الصعب. إنها معزولة عن دول أميركا اللاتينية وعن الدول السوداء الناطقة بالإنجليزية.

ويصل هنتنجتون إلى استنتاج متداول بين الباحثين مفاده أن الدول - جميعها تقريباً - مختلفة العناصر، أي إنها تتضمن جماعتين أو أكثر مختلفتين في العرق أو السلالة أو الدين. وهناك دول كثيرة مقسمة، أي إن الفوارق والصدامات بين جماعاتها تلعب دوراً مهماً في سياساتها، ويتغيّر عمق الانقسامات دائماً حسب الفترات التاريخية.

ونلاحظ - بكلمات مختصرة في هذا الموضع - أن المحاولة التصنيفية التي قدمها هنتنجتون لا تقوم على أساس واحد متين، يصحّ معياراً نظرياً أو عملياً، بل هي محاولة تجميع انطلاقاً من العناصر السائدة خلال الفترة التاريخية الراهنة. وهذا مفتاح تركيز هنتنجتون على ملاحظة أن التجمعات المذكورة تختلف بحسب

الظروف والمؤثرات، وتتحرك من حال إلى أخرى، وأن الانقسامات داخل الدولة الواحدة ممكنة ـ على نحو ما سيظهر.

وهذا الحكم الشديد المرونة ـ القابل للمجادلة ـ هو ما يدفع بنا أساساً إلى الإحجام عن مناقشة الأهمية العلمية لتصنيف هنتنجتون على المستوى المنهجي النظري، فهو لا يريده ضمن هذا المعيار. وينحصر التصنيف الذي قدمه ـ على نحو ما لاحظنا في أكثر من موضع ـ ضمن إطار عمل، عدسة أكثر قيمة وفائدة من غيرها لرؤية التطورات الدولية، وبالتالي يجعل المنهجية شيئاً غير ضروري، والأحكامَ غير ملزِمة لأنها أتت في سياق ترجيحات نسبية الدقة.



يرى هنتنجتون أن الانقسامات العميقة داخل الدولة الواحدة قد تؤدي إلى انتشار العنف، حتى تهدد وجود الدولة ذاته. وهذا الخطر الأخير، إذا ترافق بوجود حركات تعمل لتحقيق الحكم الذاتي أو الانفصال، يغدو احتماله مرجحاً حينما تتطابق الفوارق الثقافية مع فوارق المواضع الجغرافية؛ آخذين بعين الاعتبار إمكان جعل الجغرافيا والثقافة تتطابقان قسراً في حال فقدان هذه السمة، عن طريق الإبادة الجماعية أو التهجير الإجباري.

والدول ذات الجماعات الثقافية المتمايزة وتنتمي إلى حضارة واحدة، يتعمق انقسامها بالانفصال (تشيكوسلوفاكيا) أو احتمال الانفصال (كندا). ويزداد احتمال حدوث الانقسامات العميقة في دول التصدع، حيث تعيش جماعات كثيرة منتمية إلى حضارات مختلفة. وغالباً ما تكبر هذه الانقسامات والتغيرات التي ترافقها، حين تحاول مجموعة حضارية تمثل الأغلبية أن تتخذ الدولة أداة سياسية لها وتجعل لغتها ودينها ورموزها لغة وديناً ورموزاً للدولة؛ كما حاول الهندوس في الهند، والسنهاليون في سريلانكا، والمسلمون في ماليزيا.

ودول التصدع التي تقع على حدود مناطق التماس بين الحضارات، تواجه

مشكلات إضافية في الحفاظ على تماسكها، على نحو ما يحدث في السودان ونيجيريا وتنزانيا. ويعدّ هنتنجون من الدول التي تفصل بينها خطوط تقسيم حضاري: الهند (مسلمون وهندوس)، سريلانكا (سنهاليون وبوذيون وتاميل نادو)، ماليزيا وسنغافورة (صينيون ومسلمون ملايو)، الصين (صينيون هان وبوذيون من التيبت ومسلمون توركيك)، الفلبين (مسيحيون ومسلمون)، إندونيسيا (مسلمون ومسيحيون تيمور).

ويشير إلى أن المصير الانشقاقي للخطوط الفاصلة بين الحضارات كان ملحوظاً في دول التصدع التي احتواها النظام السوفيتي وغيرها من دول شيوعية، في فترة الحرب الباردة، تحت مظلة الأيديولوجيا. إذ لم يمضِ وقت طويل على انفصالها حتى حلّت الثقافة محلّ الأيديولوجيا، وتباعدت الجمهوريات المجتمعة في كثير من الدول؛ وماتزال الكيانات الجديدة تضم جماعات متعددة الثقافات، لذلك فإن الانقسامات فيها لم تتوقف. والأمثلة على هذا واضحة - أيضاً - في ما يحدث في جمهوريات البلطيق والبوسنة ومقدونيا ويوغسلافيا السابقة وكرواتيا وألبانيا واستونيا ولاتفيا وكازاخستان.

ويرى هنتنجتون أن الدول الممزقة هي تلك التي لها ثقافة واحدة سائدة تضعها في حضارة واحدة، لكن زعماءها يعملون على الانتقال إلى حضارة أخرى. فشعوب الدول الممزقة متفقون على من هم، لكنهم غير متفقين على أي الحضارات أكثر ملاءمة لهم. وهذا ما يحدث في تركيا بين أتباع «الكمالية» ومعارضيهم، فهي مثال حي للبلد الممزق، الذي يحاول منذ عشرينات القرن الماضي أن يقوم بالتحديث، وأن يصبح جزءاً من الغرب.

إخفاق التحويل الحضاري

الأمثِلة السابقة كانت إشارات إجمالية ألقى هنتنجتون من خلالها الضوء على جوانب من مشكلات الهوية في الدول التي عدّها، وآخرها الدولة الممزقة؛ وسنحاول في ما يلي عرض أمثلته الحية الأكثر تحديداً عن ذلك، وقد جعلها أربعة، تناول فيها على التوالي كلاً من: روسيا وتركيا والمكسيك واستراليا(٤).

وقد أفاد إن المكسيك كانت في تسعينات القرن العشرين دولة ممزقة، واستمرت كذلك عدة سنوات؛ وهكذا كان شأن تركيا لعدة عقود من السنين. أما روسيا فقد بقيت دولة ممزقة لعدة قرون، لكنها - خلافاً للمكسيك وتركيا - كانت دولة المركز في حضارة رئيسية.

ويذهب هنتنجتون إلى إن تركيا والمكسيك إذا أعادت كل منهما تعريف نفسها باعتبارها عضواً في الحضارة الغربية، فإن أثر ذلك في الحضارة الإسلامية أو الأميركية اللاتينية سيكون ضئيلاً أو معتدلاً. أما إذا غدت روسيا دولة غربية، فإن الحضارة الأرثوذكسية لن يكون لها وجود.

روسيا:

تطورت الحضارة الروسية باعتبارها سليلة للحضارة البيزنطية، ووقعت تحت سيطرة المغول لمدة مئتي عام حتى منتصف القرن الخامس عشر. ولم تتعرض لغير القليل من مكوّنات الحضارة الغربية التاريخية المتمثلة في: الكاثوليكية الرومانية، الإقطاعية، النهضة، الإصلاح الديني، التوسع وراء البحار، الاستعمار، التنوير، ظهور الدولة القومية.

هذا يعني أن سبعة من السمات التي ذكرت من قبل للحضارة الغربية، كانت غائبة عن التجربة الحضارية الروسيه، هي: الدين، اللغات، الفصل بين الدولة والكنيسة، حكم القانون، التعددية القانونية، الهيئات النيابية، الفردية. والعامل الوحيد المشترك يتمثل في التراث الكلاسي، الذي أتى عن طريق بيزنطة، وهو مختلف تماماً عن ذاك الذي أتى إلى الغرب عن طريق روما.

مرت علاقة روسيا بالحضارة الغربية في أربع مراحل: استمرت الأولى منها حتى حكم بطرس الأكبر (١٦٨٩ ـ ١٧٢٥) حيث كانت «كيفان روس» و«موسكوفي» موجودتين بمعزل عن الغرب ولهما اتصال محدود مع المجتمعات الغربية. وبطرس الأكبر هو الذي بدأ عملية التحديث بعد جولة قام بها في أوروبا (١٦٩٧ ـ ١٦٩٨)، إذ أمر فور عودته بحلق لحى النبلاء وحظر ثيابهم الطويلة وقبعاتهم المخروطية. وأصلح الأبجدية، وأعطى الأولوية لتطوير الأسلحة، وسنّ التجنيد الإجباري، وأنشأ مدارس فنية، وأرسل البعثات إلى الغرب، واستورد أحدث المعارف. وشدّد على سمات روسيا الآسيوية، وخاصة الاستبداد واستئصال أي مصدر محتمل للتعددية الاجتماعية أو السياسية، وتمّ تقييد الأقنان بحيث صاروا مرتبطين بالأرض وبالسيد.

أدت الإصلاحات وعمليات التحديث إلى كثير من التغييرات في الدولة الروسية، وغدت مقبولة كشريك شرعي ورئيس في النظام الأوروبي العالمي. لكن المجتمع بقي خليطاً، سادت فيه آثار الإصلاحات والأساليب والمعتقدات والمؤسسات الآسيوية والبيزنطية، باستثناء نخبة قليلة.

وبدأت المرحلة الثالثة في العلاقة بين روسيا والغرب بطريقة مختلفة، بعد قيام الثورة البلشفية التي خلقت نظاماً سياسياً واقتصادياً لم يوجد في الغرب. واستطاعت أيديولوجيتها أن تأخذ زمام القيادة في الثورة البروليتارية التي انتشرت تباعاً في أنحاء العالم العديدة. فمع حلول عام ١٩١٠ كانت اتحادات عمالية كثيرة وأحزاب ديمقراطية اجتماعية في المجتمعات الغربية قد أضحت

تتبع تلك الأيديولوجيا، التي صارت ذات تأثير واضح متزايد في السياسة الأوروبية.

فكان ينظر إلى الشيوعية والاشتراكية على أنهما موجة المستقبل، وتتبنّاهما النخب السياسية والفكرية، بشكل أو بآخر. وبعد الحرب العالمية الثانية دعمت سلطة الاتحاد السوفيتي تيار التوجه نحو الشيوعية والاشتراكية، في الغرب وغيره من الحضارات غير الغربية، التي كانت تعمل - آنذاك - ضد الغرب.

لكن تفكيك الاتحاد السوفيتي أدى إلى بدء مرحلة جديدة، كان الغرب يعتقد أنها انتصار للديمقراطية الليبرالية، غير أن هذا لم يحدث في الواقع. واتضح منذ عام ١٩٩٥ أن مستقبل الديمقراطية الليبرالية وغيرها من الجمهوريات الأرثوذكسية هو مستقبل غير مضمون؛ فالروس صاروا أكثر روسية، واتسعت الهوة بين روسيا والغرب.

لقد كان الصراع - قبل التفكيك - بين الديمقراطية الليبرالية والماركسية اللينينية، بين أيديولوجيتين حديثتين وعلمانيتين وتشتركان في زعم أن أهدافهما النهائية هي الحرية والمساواة والرخاء المادي.

أما بعد التفكيك فقد دخلت أفكار حول الانتماءات القومية والثقافية والحضارة والاقتصاد والسياسة، إضافة إلى الانفتاح على الغرب أو عدمه، وتشرذمت الأحزاب الروسية المتعددة الاتجاهات. وفيما يتصل بالقضية المركزية - قضية الهوية - بدت روسيا منذ التسعينات دولة ممزقة، وظهر أن ثنائية «الغربية - السلافية» ملمح ثابت من ملامح الميثاق الوطني[٥].

تركيا:

حاول مصطفى كمال أتاتورك في العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين أن يحرك شعبه بعيداً عن ماضيه العثماني الإسلامي، وكانت الكمالية

تقوم على ستة مبادئ، هي: الشعبية والجمهورية والقومية والعلمانية والإصلاحية وتركيز السلطة بيد الدولة. وقد رفض أتاتورك فكرة الإمبراطورية المتعددة الجنسيات، وسعى لإنشاء دولة قومية متجانسة، فطرد الأرمن واليونانيين وقتلهم.

وعمد إلى خلع السلطان، وألغى الخلافة، وأقام نظاماً جمهورياً على النمط الغربي. وأوقف التعليم التقليدي والديني والمعاهد والمدارس الدينية، وأحلّ نظاماً علمانياً للتعليم. وأغلق المحاكم التي كانت تطبق الشريعة الإسلامية، وجاء بنظام جديد مؤسس على القانون الدولي السويسري، وأبعد اعتبار الإسلام ديناً رسمياً للدولة.

كما جعل اللغة التركية تكتب بالحروف الرومانية بدل العربية، فكان لذلك أهمية سياسية بالغة. إذ «جعل من المستحيل على الأجيال المقبلة التي تعلمت بالأبجدية الرومانية أن تتواصل مع ذلك المقدار الكبير المهم من الآداب التقليدية، وشجع على تعلم اللغات الأوروبية، وقد ساعد ذلك في زيادة نسبة القادرين على القراءة والكتابة»[٦].

وبعد تحديده الهوية الوطنية والسياسية والدينية والثقافية للشعب التركي، حاول مصطفى كمال دفع الاقتصاد التركي إلى التقدم، بحيث يسير التحديث والتغريب جنباً إلى جنب. وانتقلت تركيا من نظام الحزب الواحد إلى نظام حزبي تنافسي، وحصلت على عضوية حلف «ناتو» عام ١٩٥٢، وثبّتت نفسها عضواً في العالم الحر، وغدت تتلقى مساعدات اقتصادية وأمنية وعسكرية بمليارات الدولارات؛ وأصبح الغرب ينظر إلى تركيا على أنها حصنه الشرقي الواقي.

وأدت نهاية الحرب الباردة إلى تكوين انطباع لدى الغرب مفاده إن تركيا لم تعد مفيدة له كحصن، بل إنها تشكل عبئاً اقتصادياً عليه، وربما كانت تشكل بعض مواقفها السياسية وغيرها أعباء من أنواع أخرى من الأفضل للغرب أن يتخلص منها، ولاسيما في ضوء عدم تأكد الغرب من إمكان مساعدة تركيا في

تناول الأخطار الإسلامية، في وقت يجري فيه الحديث عن تحسين علاقاتها مع الدول العربية والإسلامية.

وخاب أمل الأتراك أكثر من مرة في مساعدات الغرب، وفي الانضمام إلى الوحدة الأوروبية، وما توجهه الدول الغربية من انتقادات للمستوى الاقتصادي المتدنّي للدولة وقلّة احترامها لحقوق الإنسان. يضاف إلى هذا خوف الدول الغربية من فتح أبوابها للهجرة أمام أبناء دولة يزيد تعدادهم عن ستين مليون مسلم، يعدّ مستوى البطالة فيها مرتفعاً، ويشعرون أنهم لا ينتمون إلى أوروبا ثقافياً لكنهم لا يقولون ذلك.

وقد وجّه الأتراك بعد تفكك الاتحاد السوفيتي اهتماماً خاصاً إلى أذربيجان وجمهوريات وسط آسيا الناطقة بلغات تركية (أوزبكستان، تركمانستان، كازاخستان، قرغزستان) وبذلوا جهوداً حثيثة ومتنوعة لتمتين علاقاتهم معها وتوسيع نفوذهم فيها. وقد ترافق هذا الحلم بزعامة تجمع تركي دولي، مع رغبة في مواجهة محاولات إيران والسعودية لنشر نفوذهما وتنمية الأصولية الإسلامية في تلك المنطقة.

وبينما عملت تركيا على تطوير روابطها بتلك الجمهوريات، واجهت هويتها الكمالية العلمانية مجموعة من التحديات في الداخل، عدّها هنتنجتون في ثلاثة:

أولاً:

أثار انتهاء الحرب الباردة والخلل الناتج عن الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية أسئلة وقضايا عن «الهوية القومية والانتماء العرقي»(٧)، وكان الدين هو الذي قدم الإجابة، وأصبح الميراث العلماني الأتاتوركي والنخبة التركية لثلثي قرن تحت النيران، وبشكل متزايد. وأدت عودة مهاجرين أتراك من بلدان أوروبية - خاصة ألمانيا - إلى نشر كراهية الغرب، وإذكاء رد فعل مألوف يقول بالإسلام بديلاً؛ فأصبح التوجه العام والسلوك في البلاد إسلاميين.

وحاول الحكام الأتراك أن يتبنّوا ممارسات أصولية، لمسايرة الشعور العام وكسب تأييد الأصوليين، فأنشئت في الثمانينات والتسعينات من القرن الماضي مدارس دينية ومساجد ومعاهد تعليم دينية، زادت أعدادها خمس مرات عن ما كان قائماً، وغدت تضم ١٥٪ من طلاب المدارس الثانوية، وتخرج فيها عشرات الآلاف الذين التحق كثير منهم بوظائف حكومية وظهرت تأثيراتهم في السياسات والخطط والقرارات.

ثانياً:

غيّر الانبعاث الإسلامي شخصية تركيا السياسية، وجرت محاولات للموازنة بين الإجراءات العلمانية التي تريدها النخب والجماعات البيروقراطية ـ خاصة العسكرية ـ وما تريده أعداد كبيرة من الشعب تؤيد الأحزاب الإسلامية المعارضة للسياسات الحكومية العلمانية، وفيهم أولئك الشباب المعدمون والمسحوقون والمطرودون من الغرب والمهاجرون الجدد إلى المدن وعراة المدن الكبرى.

ثالثاً:

أثر الانبعاث الإسلامي في السياسة الخارجية التركية، فأضعف روابطها مع البلدان الغربية، وأثار تقارب الحكومة مع إسرائيل ردة فعل إسلامية مضادة، رغم أنها تبنّت في التسعينات من القرن المنصرم دعم مسلمي البوسنة وأذربيجان. وإن العقبات التي تحول دول تحول تركيا إلى دولة أوروبية بالكامل. وضعف قدرتها على لعب دور في الجمهوريات الأربع الناطقة بلغات تركية لتكون مركزها، وصعود التوجهات الإسلامية الذي أضعف التراث العلماني؛ هذه هي المؤشرات التي تؤكد أن تركيا ستبقى دولة ممزقة.

ويعلق هنتنجتون على ما اعتاد عدد من القادة الأتراك على ترداده من أن بلادهم هي جسر بين الشرق والغرب، بعد نقله شواهد منها، فيقول لتأكيد وجهة

نظره: الجسر - على آي حال - عمل صناعي يفصل بين كيانين مستقلين، وهو ليس جزءاً من أيهما. وعندما يصف زعماء تركيا بلادهم بأنها جسر، فإنهم يؤكدون - بطريقة مخففة - أنها ممزقة.

المكسيك:

كان للمكسيك ثقافة مميزة غير غربية حتى القرن العشرين، وفي العقدين الثاني والثالث منه مرت بثورة وضعت أساساً جديداً لهوية قومية ونظام سياسي ذي حزب واحد. ودمجت الثورة بين عناصر محلية وعناصر من الثقافة الغربية، فكانت قومية جديدة معارضة لرأسمالية الغرب وديمقراطيته.

وقدمت المكسيك نفسها على أنها معارضة للولايات المتحدة، فاتبع قادتها سياسة خارجية واقتصادية تتحدى المصالح الأميركية، حتى الثمانينات من القرن الماضي. إذ تغير الوضع على يد الرئيس «ميغل دي لامدريد» وخليفته «كارلوس ساليناس»، وأعيد تعريف أهداف المكسيك وممارساتها وهويتها.

تبنّى ساليناس الليبرالية الاقتصادية، ونجح في تخفيض التضخم، وخصص عدداً كبيراً من المؤسسات العامة، وشجع الاستثمار الأجنبي، وخفض التعريفة الجمركية والدعم، وأعاد جدولة الديون الأجنبية، وتحدى ضغوط الاتحادات العمالية، وزاد الإنتاجية، وأدخل المكسيك إلى اتفاق التجارة الحرة لدول أميركا الشمالية (NAFTA) إلى جانب الولايات المتحدة وكندا.

لكن المكسيك ماتزال تعاني من الانقسامات الداخلية حول أسئلة الهوية، وفيما يتعلق بتحولها إلى دولة أميركية شمالية أو تكوينها اتحاداً مع اسبانيا والبرتغال ودول أميركا الجنوبية، في وجود هجرة كبيرة إلى الولايات المتحدة. فديانة المكسيك هي الكاثوليكية، ولغتها الاسبانية، ونخبها متوجهون تاريخياً نحو أوروبا، وتكيفها مع أميركا الشمالية أسهل منه مع غيرها.

إن هذا يجعل من المكسيك دولة ممزقة، آخذين بعين الاعتبار أن رأي

الجماهير في ذلك كله لم يحدد، منذ أن اتضح عام ١٩٩٥ أن المكسيك تتخذ مواقف موالية للغرب، وأن أعداداً كبيرة تتجمهر ضد الأمركة. والسؤال الأساسي بالنسبة لمستقبل المكسيك - كما يقول هنتنجتون[٨] - هو: إلى أي مدى سوف يدفع التحديث والتحول الديمقراطي عملية الابتعاد عن الغرب ويؤدي إلى انسحاب المكسيك من «نافتا» أو إلى إضعافها الشديد، وهل تأمرك المكسيك مترابط مع تحولها الديمقراطي؟.

أستراليا:

هي مجتمع أوروبي أصلاً، وتحالفت على مدى القرن العشرين مع بريطانيا ثم الولايات المتحدة؛ وكانت خلال الحرب الباردة في صميم النظام العسكري والاستخباراتي الغربي. لكن قادتها في بداية الستينات قرروا الخروج عن الغرب، وإعادة تعريف أستراليا باعتبارها مجتمعاً آسيوياً، وأن تقيم علاقات وثيقة مع جيرانها الجغرافيين.

اعتمدت مسألة إعادة تعريف أستراليا على افتراض أن الاقتصاد يتجاوز الثقافة في تشكيل مصير الأمم، وكان الحافز على ذلك هو النمو الاقتصادي القوي في دول شرقي آسيا، الذي ساعد على التوسع السريع في التجارة معها، إضافة إلى اعتقاد أستراليا أن العالم يتحرك نحو ثلاثة تكتلات اقتصادية رئيسية، وأن مكان أستراليا في الكتلة الشرق - آسيوية.

إلا إن هنتنجتون يرى أستراليا ماتزال تبدو غير قادرة على الوفاء بالمتطلبات اللازمة للنجاح في هذا التحول الحضاري، نظراً لأنها دولة ممزقة، ويتجسد هذا في المسائل التالية التي يعدّها في[٩]:

أولاً:

كانت النخب الاسترالية - أواسط الستينات - بعيدة عن الحماسة لتوجه القادة، وظهر ذلك في تجاذب قادة الحزب الليبرالي بين مؤيدين ومعارضين. وتعرضت الحكومة لنقد عنيف من كثير من المثقفين والصحافيين، ولم يكن هناك إجماع نخبوي على الخيار الآسيوي.

ثانياً:

كان الرأي العام متردداً حول المسألة أيضاً، وتفاوتت نسبة المؤيدين بتأثير الإجراءات المتخذة من قضايا محلية، كإنهاء الملكية وعدم تفريق الجماهير بين ما يعود إلى الأوضاع المؤقتة وما يتصل بإعادة تعريف الهوية.

ثالثاً:

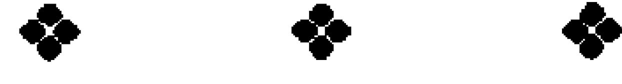
كان قبول النخب في الدول الآسيوية فاتراً تجاه سعي أستراليا إلى أن تكون جزءاً من آسيا، وأعلنوا بوضوح أنها يجب أن تكون آسيوية بحق إذا أرادت ذلك، وأنهم يعتقدون هذا غير محتمل إن لم يكن مستحيلاً.

وتتجسد أهم العقبات المعرقلة سعي أستراليا الانضمام إلى آسيا في الثقافة والقيم، فكثيراً ما تحدث خلافات وصدامات بسبب التزام أستراليا بالديمقراطية وحقوق الإنسان وحرية الصحافة، واحتجاجها على انتهاك تلك الحقوق من جانب حكومات أغلب دول الجوار. وقد أظهرت الأحداث الكثيرة المتتابعة أن الفجوة بين هذه الثقافات كبيرة، إلى درجة أنها حجبت اقتراح «پول كيتنج» حول التقارب الثقافي، أو تعزيز الأخوّة الثقافية.

ويرى هنتنجتون أنه إذا كانت أستراليا ترغب في جعل نفسها جمهورية منفصلة عن التاج البريطاني، يمكنها أن تقف مع أول دولة في العالم تفعل ذلك. وهي دولة من أصل بريطاني مثلها، دولة هجرة، حجمها قارّي، تتحدث الإنجليزية، كانت حليفتها في ثلاثة حروب، وذات أغلبية أوروبية مع زيادة في نسبة الآسيويين مثلها أيضاً.

كما يمكن للقادة الأستراليين أن يقترحوا توسيع «نافتا» إلى منظمة أميركية - شمالية پاسفيكية - جنوبية، تضم الولايات المتحدة وكندا وأستراليا ونيوزيلندا. فإن تجمعاً كهذا سوف يوفق بين الثقافة والاقتصاد، ويقدم هويّة

صلبة ومتماسكة لأستراليا، لا يمكن أن تتحقق من خلال تلك الجهود التي بذلتها حتى الآن - وبدا أن لا فائدة منها - لكي تصير آسيوية[١٠].



ويوجه هنتنجتون النظر إلى أن الدول الممزقة التي ذكرت قد ارتكبت أخطاء متعددة، يأتي في مقدمتها أنها إذا كانت تريد التحديث فيجب أن يكون ذلك على طريقتها، وليس على الطريقة الأوروبية، وأن تبني على ما لديها من تقاليد ومؤسسات وقيم تستخدمها. وإن القادة السياسيين الذين تسيطر عليهم فكرة إمكان تشكيل مجتمعاتهم من الأساس، سيكون مصيرهم الإخفاق؛ لأنهم إذا استطاعوا إدخال عناصر من الثقافة الغربية، فلن يستطيعوا تجميد أو إزالة العناصر الجذرية في ثقافتهم الأصيلة.

بل إنه - على العكس من ذلك - سوف يصعب استئصال «الفيروس» الغربي من مجتمعهم، بعد أن يسكنه. فالفيروس يبقى، ولو كان غير قاتل؛ ويبقى المريض على قيد الحياة، لكن في حالة المرض. ويمكن للقادة السياسيين أن يصنعوا التاريخ، لكنهم لا يستطيعون الهروب منه. فهم يصنعون دولاً ممزقة ولا يصنعون مجتمعات غربية، ويصيبون بلادهم بعدوى «الشيزوفرانيا» الثقافية التي تبقى سمة ملازمة إياها باستمرار.

الفصل الثاني
دوائر الحضارات ونظامها

يطرح هنتجتون في الفصل السابع من كتابه «صدام الحضارات» مجموعة من المواقف الاستنتاجية، المتصلة بوجهات نظره في ترسيخ إطار عام يقدم تفسيراً لتطورات السياسة العالمية بعد الحرب الباردة. فيتحدث عن: الحضارات والنظام، تقييد الغرب، روسيا وخارجها القريب، الصين العظمى وكونها الشريك في الرخاء، وأخيراً عن بعض السمات في الحضارة الإسلامية.

فيقدم جملة من الإيضاحات حول منظوره الحضاري، أو عدسته التي يقدمها - باعتبارها أكثر قيمة وفائدة من أي نموذج آخر - لرؤية التطورات الدولية. ويشرح التبدلات التي طرأت على الأوضاع بعد الحرب الباردة، وانتفاء وجود قطبين للسياسة العالمية، وتسليط الضوء على البنية الجديدة لأدوار الدول الفاعلة في الأحداث المؤثرة ومواقف الدول الأخرى منها.

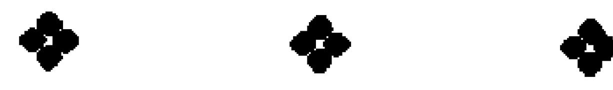
ويعرض لمناقشة أربع كتل حضارية كبيرة، تشمل الغرب وروسيا والصين والدول الإسلامية، محدداً النقاط الأساسية الارتكازية من خلال نموذجه الحضاري، لكي يتيح رؤية الاتجاهات الفرعية في السياسة الخارجية، التي سوف تسود في السنوات القليلة المقبلة، عبر ترشيحه أو ترجيحه أوضاعاً بعينها يرى أنها سوف تسود داخل كل واحد من التكتلات التي يعرض لبحثها.

ونلفت النظر إلى أن الموضوعات التي تمت مناقشتها في هذا الفصل، كان قد أشار إليها هنتجتون في مواضع سابقة من كتابه، إلا إنه هنا يعمد إلى

تفصيل انطباق نموذجه الحضاري مع تسلسل الأحداث فيها، لكي يزيد التأكيد على فاعلية هذا النموذج وقدرته على تفسير تطور السياسة بعد انتهاء الحرب الباردة، إضافة إلى قدرته على التنبؤ بأحداث المستقبل.

وربما كان من أهم ما يجب التذكير به هو أن مسألة قدرة النموذج - أي نموذج - على التوقع أو التنبؤ غدت تحتلّ في الوقت الحاضر أكثر من أي وقت مضى حيّزاً من اهتمام المسؤولين وصانعي القرار في دول العالم قاطبة، ولاسيما في الأمور ذات الصلة بالأوضاع الاقتصادية والسياسية على المستوى الدولي.

ولم تعد ثقافات العالم - التي أصبحت أكثر تعقيداً في علاقاتها وأقلّ صعوبة في عوائقها الجغرافية الفاصلة - قادرة على التعامل بين أقطاره تبعاً للإيقاع البطيء الذي كان يحكم السياسة الدولية قبل ثورتي الاتصالات والمعلوماتية، ولاسيما بعد انتهاء فترة الحرب الباردة، التي أحيت آمالاً إضافية في زيادة فتح الأبواب أمام طموحات بناء عالم استقرار وسلام من جديد.



تبـــادل الأدوار

يرى هنتنجتون أن دول المركز في الحضارات الرئيسية، حلّت محل الدول التي كانت تشكل - في الحرب الباردة - القوى الكبيرة في السياسة العالمية، وغدت أقطاب الجذب والنبذ بالنسبة للدول الأخرى؛ وأوضح التجسدات هذا نشاهده في الحضارات الغربية والأرثوذكسية والصينية.

إذ تنبثق في هذه الظروف تجمعات حضارية تضم دول مركز ودولاً أعضاء في كل تجمع، وأقليات سكانية لها ثقافة الدول المجاورة نفسها، إضافة إلى وجود شعوب من ثقافات أخرى في الدول المجاورة؛ وهذا الوضع الأخير هو الأكثر إثارة للجدال. إذ تعمل مجموعة الدول في أي تكتل حضاري، لكي تشكل دائرة متحدة المركز حول دولة واحدة أو أكثر هي المركز، تعبيراً عن درجة توحّدها وتكاملها مع دول التكتل الحضاري.

ويلاحظ هنتنجتون أن الدول الإسلامية تفتقر إلى دولة مركز، ولذا فهي تقوم بتوسيع وعيها المشترك، لكنّ بنيتها السياسية ماتزال ناقصة. وهناك ميل لدى الدول يجعلها تلحق بالدول التي تماثلها في الثقافة، وأن تتوازن ضد الدول التي لا تجمعها عوامل ثقافية مشتركة بها، ولاسيما بالنسبة لدول المركز؛ فقوة دول المركز تجذب التي تشبهها ثقافياً وتنبذ التي تختلف عن ثقافتها.

وقد تحاول دول المركز - لأسباب أمنية - أن تدمج فيها بعض شعوب الحضارات الأخرى، أو تسيطر عليها. كما تحاول هذه الشعوب - من جانبها - أن تقاوم الدمج أو تهرب من السيطرة، على نحو ما تفعل الصين مع سكان التيبت والأويغر، وما تفعل روسيا مع التتار والشيشان ومسلمي آسيا الوسطى.

وتؤدي الظروف التاريخية وتوازن القوى - أحياناً - إلى أن تقاوم بعض الدول نفوذ دول المركز، كما حدث بين جورجيا وروسيا الأرثوذكسيتين. إذ قاوم الجيورجيون محاولات روسيا، وكانوا ضد التقارب الوثيق معها. وكذلك الأمر بين الصين وفيتنام الكونفوشيتين، اللتين فرّقهما عداء تاريخي طويل، لم يبدأ بالزوال إلا بعد اتساع النمو الحضاري وتعميق الوعي بجوانب متعددة من الثقافة المشتركة بينهما.

ويذهب هنتنجتون إلى أن القوة العالمية أصبحت في العالم الناشئ أسلوباً قديماً، وصار المجتمع العالمي حلماً بعيد المنال. ولا توجد أي دولة - حتى الولايات المتحدة - لها مصالح عالمية مهمة. فقد غدت مكوّنات النظام، الأكثر تعقيداً والأقل تجانساً في عالم اليوم، موجودة داخل الحضارات وفيما بينها. ولذا، فإن تنظيم العالم يجب أن يتم على أساس الحضارات، أو لن يتم تنظيمه أبداً[1].

فدول المركز في حضارات هذا العالم، هي مصادر النظام، داخل كل مجموعة حضارية ، ثم بين الحضارات المتعددة. والعالم الذي تلعب فيه دول المركز دوراً قيادياً أو مسيطراً، هو عالم مناطق نفوذ؛ لكنه - أيضاً - عالم تضبط فيه دول المركز سياستها وتعدّل ممارسة نفوذها، عن طريق الثقافة التي تشترك فيها مع الدول الأعضاء في الحضارة ذاتها.

والعوامل الثقافية المشتركة تمنح شرعية للقيادة ولدور دولة المركز في فرض النظام، بالنسبة لكل واحدة من الدول الأعضاء والقوى والمؤسسات الخارجية. وتقوم دولة (دول) المركز بوظائفها النظامية، من موقع أن الدول الأعضاء تراها بمنظار القرابة الثقافية. فالحضارة أسرة ممتدة، ومثل أعضاء الأسرة الأكبر سناً، تعمل دول المركز على توفير الدعم والنظام للأقارب. وإن غياب علاقة القرابة هذه، يعني أن قدرة الدول الأقوى على حلّ الصراعات في منطقتها أو فرض النظام فيها، سوف تصبح محدودة.

ويقدم هنتنجتون مجموعة من الأمثلة الافتراضية على هذا، فيرى أن باكستان وبنغلاديش حتى سريلانكا، لن تقبل بقيام الهند على توفير النظام في جنوبي آسيا، كما لن تقبل أي دولة شرق - آسيوية أخرى أن تقوم اليابان بهذا الدور في المنطقة نفسها. وعندما تفتقر الحضارات لدول مركز، تغدو مشكلات إرساء النظام داخل الحضارات أو التفاوض عليها فيما بينها أكثر صعوبة.

وغياب دولة مركز إسلامية قادرة على الاتصال بشعب البوسنة بصورة شرعية وسيادية - كما فعلت روسيا مع الصرب، وألمانيا مع الكروات - هو الذي دفع الولايات المتحدة إلى القيام بهذا الدور. أما عدم فاعليتها في ذلك، فمردّه إلى غياب الاهتمام الأميركي الاستراتيجي بالحدود التي كانت قد رسمت في يوغسلافيا السابقة وعدم وجود علاقات ثقافية بين الولايات المتحدة والبوسنة، إضافة إلى معارضة الأوروبيين قيام دولة مسلمة في أوروبا. كما إن غياب دولة مركز في كل من أفريقيا والعالم الغربي، أدى إلى تعقيد شديد في مساعي حل مشكلة الحرب الأهلية في السودان.

ويتوصل هنتنجتون إلى القرار القائل: إن العوامل الرئيسية للنظام العالمي الجديد، القائم على الحضارات، توجد حيث توجد دول المركز(٢).



وضعية الغرب وتشكيله

يذهب هنتنجتون إلى إن الولايات المتحدة كانت - خلال فترة الحرب الباردة - في مركز تجمع يضم دولاً متعددة الحضارات، اشتركت في مطلب منع توسع الاتحاد السوفيتي. وقد ضم تجمع «العالم الحر» أو «الغرب» أو «الحلفاء» كثيراً من المجتمعات الغربية، وليس كلّها (تركيا واليونان واليابان وكوريا والفلبين وإسرائيل؛ وإلى حدّ ما: تايوان وتايلاند وباكستان). وكان هناك تجمّع آخر من دول أقل تجانساً بدرجة بسيطة، ضم البلاد الأرثوذكسية - باستثناء اليونان - وعديداً من الدول الغربية تاريخياً (فيتنام وكوريا، وبدرجة أقل: الهند) ودولة أو اثنتين من أفريقيا.

ويرى أنه بعد انتهاء الحرب الباردة، تفككت تلك التجمعات المتعددة الحضارات، والمتداخلة الثقافات. وتتم حالياً إعادة تشكيل العالم الحر في تجمّع جديد ممتد مع الحضارة الأوروبية تقريباً، وعلى نحو بطيء، حيث تجرى عملية تحديد تشمل تعريف العضوية في المنظمات الدولية الغربية.

دولتا المركز في الاتحاد الأوروبي هما فرنسا وألمانيا، تحيط بهما بلجيكا وهولندا ولوكسمبورغ التي وافقت على فتح الحدود أمام التجارة والأشخاص، وانضمت إليها دول أخرى أعضاء مثل: إيطاليا واسبانيا والبرتغال والدانمرك وبريطانيا وأيرلندا واليونان، وغيرها على مراحل متتابعة؛ مما دفع ألمانيا وفرنسا - في خريف ١٩٩٤ - إلى اقتراح إنشاء اتحاد مختلف من حيث الشكل والمهمات، تشكلان فيه النواة المركزية أو قلب القلب.

وتتابعت الاقتراحات التي تتصور دول المركز والدول الأعضاء، بحسب معايير فرعية ومصالح متعددة، انطوت جميعها على وجود تجمع داخلي للدول الأشد ارتباطاً، ثم تجمعات محيطية للدول الأقل تكاملاً مع المركز، حتى بلوغ الخط الذي يفصل بين الأعضاء في التجمع وغير الأعضاء خارجه.

ويرى هنتنجتون أن أوروبا كوحدة، لم تكن موجودة فترة الحرب الباردة، ولكن بعد ذلك أصبح من الضروري أن يجاب على السؤال: ما هي أوروبا؟. والإجابة تتمثل في أن حدود أوروبا في الشمال والغرب والجنوب مساحات من الماء، يصاحبها جنوباً فروق ثقافية واضحة. لكن أين حدود أوروبا شرقاً؟. والإجابة الأكثر شيوعاً يقدمها الخط التاريخي الشهير، الذي لبث على مدى قرون يفصل بين الشعوب الغربية المسيحية والشعوب الإسلامية والأرثوذكسية.

ظهر هذا الخط في القرن الرابع مع تقسيم الإمبراطورية الرومانية، وفي القرن العاشر مع قيام الإمبراطورية الرومانية المقدسة، واستقر على مكانه الحالي تقريباً لمدة خمس مئة سنة على الأقل. وهو يبدأ شمالاً ويمتد على الحدود الحالية بين فنلندا وروسيا ودول البلطيق، وروسيا عبر بيلاروسيا، وأوكرانيا فاصلاً غربها التابع للكنيسة الشرقية عن شرقها الأرثوذكسي، وعبر رومانيا بين ترانسلفانيا بسكانها المجريين الكاثوليك وبقية البلاد، وعبر يوغسلافيا السابقة على امتداد الحد الذي يفصل سلوفينيا وكرواتيا عن الجمهوريات الأخرى. ويتوافق الخط في البلقان مع التقسيم التاريخي بين الإمبراطورية النمساوية ـ المجرية والإمبراطورية العثمانية.

ويتوصل هنتنجتون بعد هذا التحديد، إلى إن هذا الخط هو الحدّ الثقافي

لأوروبا، وفي عالم ما بعد الحرب الباردة هو الذي صار الحد السياسي والاقتصادي لأوروبا والغرب. ولذا، فهو يؤكد أن نموذجه الحضاري يقدم إجابة واضحة عن السؤال الذي يواجه الأوروبيين الغربيين: أين تنتهي أوروبا؟. إذ إن الإجابة عنده هي: تنتهي أوروبا حيث تنتهي المسيحية الغربية، ويبدأ الإسلام والأرثوذكسية[٣].

ويقول هنتنجتون إن هذه هي الإجابة التي يريد الأوربيون الغربيون سماعها، ويؤيدونها جميعهم همساً، وقد كرّسها بوضوح كثير من المثقفين والقادة السياسيين. ويدعم هنتنجتون رأيه بما قاله «مايكل هوارد» و«بيير بيهار» ومسؤولون سياسيون من دول متعددة. ويطبق نموذجه على الدول القائمة، ليشير إلى التي يمكن أن تضم إلى الاتحاد الأوروبي والتي لا يمكن أن تضم، مؤكداً أن الأفضلية في هذه العضوية سوف تعطى للدول التي تملك ثقافة غربية وتتجه نحو نمو اقتصادي أكبر.

ويرى أن منطق الحضارات هذا، سوف يملي على الجهود المبذولة لتوسيع حلف «ناتو» نتائج مماثلة، حيث سيكون له غرض أساسي واحد، يتمثل في تأكيد أن السيادة ماتزال في يده، عن طريق منع إعادة فرض السيطرة السياسية والعسكرية الروسية في أوروبا الوسطى.

أما السياسة الأميركية تجاه الإجراءات الأمنية الأوروبية بعد الحرب الباردة، فيرى هنتنجتون - من حيث المبدأ - أن توجهها سيكون أكثر عالمية. وقد تجسد هذا في «الشراكة من أجل السلام» التي ستكون مفتوحة أمام الدول الأوروبية والدول الأوروبية - الآسيوية. كما تأكد هذا الأسلوب في دور «منظمة

الأمن والتعاون في أوروبا»، وتأكد في ملاحظات الرئيس الأميركي «بيل كلنتون» حينما زار أوروبا في كانون الثاني ١٩٩٤، إذ جاء في ما قاله: «إن حدود الحرية الآن لا بدّ أن يوضحها سلوك جديد، لا تاريخ الماضي. وأنا أقول للذين يريدون رسم خط جديد في أوروبا: إننا لن نعرقل فرصة تحقيق أفضل مستقبل ممكن لأوروبا الديمقراطية في أي مكان، وتطبيق اقتصاد السوق في أي مكان، ووجود دول تتعاون من أجل أمن متبادل في أي مكان؛ بل يجب أن لا نرضى بأقل من هذا»(٤).

وتؤكد معارضة روسيا لتوسع «ناتو» على جدوى مثل هذا التقسيم؛ بل إن توسع «ناتو» نفسه الذي مايزال مقصوراً على الدول الغربية يؤكد أن روسيا دولة مركز لحضارة أرثوذكسية منفصلة، وهي المسؤولة عن النظام داخل الأرثوذكسية وعلى امتداد حدودها.

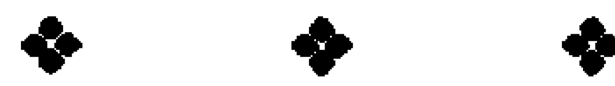
وإن فائدة هذا التمييز على أساس الحضارة تتضح ـ كذلك ـ بالنسبة لجمهوريات البلطيق، فهي الجمهوريات الوحيدة ـ السوفيتية سابقاً ـ التي كانت واضحة الغربية من النواحي التاريخية والثقافية والدينية، وكان مصيرها محل اهتمام أساسي من جانب الغرب. ولم تعترف الولايات المتحدة باندماجها في الاتحاد السوفيتي أبداً، وكانت تؤيد السعي المستمر نحو الانفصال عنه، كما أصرّت على التقيد بجداول سحب القوات الروسية منها في الأوقات المتفق عليها.

ويلاحظ هنتنجتون أنه بينما كرست جهود توسيع الاتحاد الأوروبي وناتو، كانت إعادة التشكيل الثقافي لهاتين المنظمتين تشيران إلى احتمال تقليصهما.

فاليونان دولة غير غربية هي عضو فيهما، وتركيا غير غربية وهي عضو في ناتو وتريد الانضمام للاتحاد. ويذهب إلى أن هذا النوع من العلاقات كان من إفرازات الحرب الباردة، فهل لهذه العلاقات مكان في عالم ما بعد الحرب الباردة، الذي هو عالم حضارات؟.

ويتوقع الحفاظ على دور تركيا في الحلف، بينما يعدّ انضمامها للاتحاد قضية طالما أثارت المشكلات، وهوجمت من جانب الإسلاميين. ويرى أن تركيا لن تكون عضواً في الاتحاد، طالما يتغلب فيها التيار الإسلامي على العلمانية، وطالما لم تُعد تعريف نفسها بصورة واضحة.

وينتقل إلى الحديث عن اليونان، فيحكم أنها حالة شاذة، فهي الخارج الأرثوذكسي في المنظمات الغربية، ولم تكن عضويتها سهلة - على الإطلاق - في الاتحاد الأوروبي أو ناتو، إضافة إلى الصعوبات الدائمة التي عانت منها في التكيّف مع أهداف كل منهما. ويتوقع أن تبقى اليونان عضواً في ناتو والاتحاد الأوروبي، إلا أن هذه العضوية سوف تضعف وتتهمش وتغدو أكثر صعوبة لدى بقية الأطراف، كلما اتسعت عملية إعادة التشكل الثقافي.



الكتلة الروسية ومحيطها

يفيدنا هنتنجتون إن الكتلة الحضارية الثانية التي تشبه كتلة الغرب في جوانب كثيرة، هي التي ورثت الإمبراطوريات القيصرية والشيوعية. ويعمد إلى تفصيل ذلك على النحو الآتي اختصاره:

تقع في مركز هذه الكتلة الحضارية روسيا، المرتبطة على نحو وثيق بدائرة داخلية تضم: بيلاروسيا ذات الأغلبية الأثوذكسية السلافية ومالدافيا، وكازاخستان التي تصل نسبة الروس فيها حوالي (٤٠٪)، وأرمينيا الحليف التاريخي لروسيا(٥).

وقد انضمت بيلاروسيا إلى كومنولث الدول المستقلة، وغدت عضواً كاملاً في الاتحاد الاقتصادي المكون عام ١٩٩٣ من روسيا وأوكرانيا، ووافقت على وحدة نقدية مع روسيا، وسلّمت أسلحتها النووية لها، وقبلت وجود قوات روسية على أراضيها حتى نهاية القرن العشرين؛ ثم صارت بيلاروسيا في عام ١٩٩٥ جزءاً من روسيا في كل شيء ماعدا الاسم.

وانضمت مالدافيا إلى كومنولث الدول المستقلة، وفي عام ١٩٩٤ تبوأت الأحزاب الموالية لروسيا فيها مقاعد البرلمان في الانتخابات، واستجاب الرأي العام للربط بين المصالح الاستراتيجية والاقتصادية، وأيد اتجاه الحكومة إلى تكريس العلاقة الوثيقة مع روسيا.

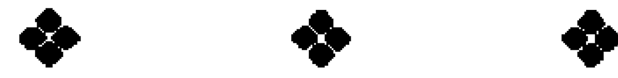
وتربط روسيا بجيورجيا ذات الأغلبية الأرثوذكسية علاقات عميقة، لكنها أكثر غموضاً؛ وتربطها علاقات طيبة بأوكرانيا ذات النسبة العالية من الأرثوذكس؛ إلا إن هاتين الجمهوريتين طالما أظهرتا وعياً بالهوية القومية واتجاهاً نحو الاستقلال. وعملت الحكومتان والشعبان في جيورجيا وأوكرانيا في اتجاه

تقوية العلاقات مع روسيا لأسباب عديدة، وحدث فيهما ما أفضى إلى الاقتراب من روسيا.

فقد وافق الجيورجيون عام ١٩٩٤ على السماح للروس بثلاث قواعد عسكرية في أراضيهم لفترة غير محدودة. وتطورت الأحداث في أوكرانيا إلى انتخاب رئيس ذي توجه روسي عام ١٩٩٤، مما أسهم في توجيه دفة الأحداث نحو توثيق عرى الترابط مع روسيا وتدعيم كتلتها الحضارية. وانتخب أهل القرم مطلع عام ١٩٩٤ رئيساً رشح نفسه على أساس برنامج «الوحدة مع روسيا».

وتربط روسيا ـ في منطقة البلقان الأرثوذكسية ـ علاقات حميمة مع بلغاريا واليونان وصربيا وقبرص، وعلاقات أقل حميمية مع رومانيا؛ إضافة إلى بقاء اعتماد الجمهوريات الإسلامية السابقة في الاتحاد السوفيتي على روسيا اقتصادياً وأمنياً بشكل كبير.

هذه الكتلة التي تشغل روسيا موقع المركز منها، كتلة أرثوذكسية القلب، ذات سياج محيط من الدول الإسلامية الضعيفة نسبياً. وتتوقع أن يقبل العالم نظامها ويوافق عليه، والدول الأرثوذكسية فيها ذات أهمية مركزية في تطوير كتلة متماسكة في الشؤون الأوروبية ـ الآسيوية والعالمية.



ويتوقع هنتنجتون أن يزيد التلاحم بين روسيا ودول المركز الأرثوذكسية، مع ملاحظة الوضع الداخلي المنقسم في أوكرانيا. ويعالجه من خلال ثلاثة افتراضات، يرجّح الذي يقول منها إن أوكرانيا ستبقى متحدة، ولكن في حالة متصدعة، وستبقى مستقلة، وتتعاون بشكل عام مع روسيا. ولكن ما إن تُحلّ أسئلة الانتقال المتصلة بالأسلحة النووية، فإن القضايا الأخطر والطويلة المدى ستكون ذات طبيعة اقتصادية، وسوف تساهم الثقافة المشتركة والعلاقات الشخصية الوثيقة في جعل حلّها سهلاً إلى حدّ ما.

كتلة الصين والرخاء الاقتصادي

يفيد هنتنجتون[٦] أن الصين كانت ترى نفسها - دائماً - باعتبارها «منطقة صينية» تضم كوريا وفيتنام وجزر ليوشيو وأحياناً اليابان، و«منطقة آسيوية داخلية» تضم المانشو غير الصينيين والمغول والأويغور والأتراك وسكان التيبت الذين يجب السيطرة عليهم لأسباب أمنية، و«منطقة خارجية» من المتوحشين أو الهمجيين الذين يتوقع منهم دفع الضرائب والاعتراف بسيادة الصين.

والحضارة الصينية المعاصرة قريبة مما ذكر، ففي القلب الرئيس: صين هان، والأقاليم البعيدة التي هي جزء من الصين وتتمتع باستقلال كبير - إذ الأقاليم قانوناً جزء من الصين لكن تقطنها كثافة غير صينية تنتمي إلى حضارات مختلفة (التيبت، جين جيانغ) - ودولة صينية في غالبيتها متجهة نحو بكين (سنغافورة)، وتجمعات سكانية كبيرة ومؤثرة في تايلاند وفيتنام وماليزيا وإندونيسيا والفلبين، ومجتمعات غير صينية (كوريا الشمالية والجنوبية وفيتنام) تشترك في الثقافة الكونفوشية مع الصين.

ويرى هنتنجتون أن الصين عملت من أجل أن تكون الجاذب الحضاري لدولة المركز الذي تتوجه المجتمعات الصينية الأخرى نحوه، ومن أجل استرداد مكانتها التاريخية كقوة مهيمنة، تلك التي كانت فقدتها في القرن التاسع عشر. ويشير إلى إن الحكومة الصينية تعتبر كل من هم من أصل صيني - ولو كانوا مواطنين في بلاد أخرى - أعضاء في المجتمع الصيني، ولذا تراهم خاضعين لسلطتها على نحو ما.

فالهوية الصينية تتحدّد على أساس السلالة، والصينيون الحاليون هم من تلك «السلالة والدم والثقافة»، على حد ما رددته أوساط صينية حكومية وغير حكومية في منتصف التسعينات من القرن العشرين. وقد قيل إن عيش الصينيين ومن هم من أصل صيني في مجتمعات غير صينية، هو بمثابة «اختبار المرآة» أو اختبار من هم، إذ إن النصيحة التي تقدم إليهم: اذهب وانظر في المرآة لتعرف من أنت.

والهوية الصينية التي كانت عرضة لهجمات كثيرة من الغرب في القرن العشرين، تعاد صياغتها الآن على أساس العناصر الثابتة في الثقافة الصينية. وهذا الشعور بالهوية يساهم في توسيع العلاقات الاقتصادية وتقويتها بين الكيانات الصينية العديدة، كما تؤدي هذه العلاقات بدورها إلى تعميق الشعور بالهوية.

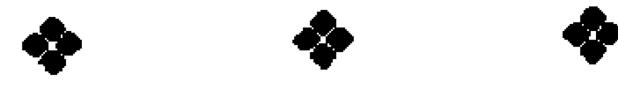
وهكذا يبدو أن «الصين العظمى» ليست مفهوماً مجرداً أو مصطلحاً نظرياً، بل هي واقع ثقافي واقتصادي يتنامى بسرعة، ويمضي في تكوين واقع سياسي. فالصينيون هم الذين عملوا على تحقيق النمو العظيم في الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين، على البر الرئيسي وفي بلدان النمور وجنوب شرقي آسيا. واقتصاد شرقي آسيا مركزه الصين، وهي تسيطر عليه بدرجة متزايدة.

الاقتصاد الصيني - بعد استثناء اليابان وكوريا - فتح مجال الرخاء المشترك لدول الصين العظمى، وقد ساعد في تكوينه وترسيخه وجود «شبكة خيزران» من العلاقات الأسرية والشخصية للثقافة المشتركة. والصينيون في الخارج أكثر قدرة من جميع الغربيين واليابانيين على القيام بأعمال تجارية في الصين، حيث تعتمد التبادلات على الثقة والالتزام قبل أي قوانين أو وثائق مكتوبة أخرى.

والارتباط الناجح بين نمو القدرات الاقتصادية والثقافة الصينية المشتركة،

دفع هونغ كونغ وتايوان وسنغافورة إلى توطيد علاقاتهم مع البر الرئيس في الوطن الصيني الأصيل، رغم وجود قضايا عالقة ماتزال بحاجة إلى حلول.

ويقدم هنتنجتون أمثلة على هذا مما بين تايوان والصين، والمراحل التي مرت بها؛ كما يشير إلى بعض نتائج عودة هونغ كونغ وماكاو إلى الصين، وإلى تحوّل استثمارات سنغافورة بشدة إلى الصين، ويرى أن الأحداث الجارية تعزّز وجود هذه الكتلة الحضارية.



سمات المجموعة الإسلامية

ينطلق هنتنجتون في حديثه عن بنية الولاء السياسي بين العرب وبين المسلمين، فيقول إنها كانت بصورة عامة على العكس من تلك الموجودة في الغرب الحديث[٧]. فعلى امتداد سلسلة متصلة من الكيانات الأضيق إلى الكيانات الأوسع، تصل الولاءات الغربية إلى ذروتها في المنتصف، ويكون منحنى درجة الولاء على شكل حرف (U) في وضعية مقلوبة تماماً. أما بنية الولاء في العالم الإسلامي، فقد كانت عكس هذا، وفي تسلسل الولاءات وجد وسط أجوف بصورة دائمة.

ويؤيد ملاحظة «إيرا لابيدوس» أن البنيتين الأساسيتين الأصيلتين المستمرتين في العالم الإسلامي كانتا هما «الأسرة والعشيرة والقبيلة» من جهة، و«وحدات الثقافة والدين والإمبراطورية الواسعة» من جهة ثانية[٨]. وهذا ما لاحظه باحث ليبي إذ أفاد: «القبيلة والدين لعبا ومايزالان يلعبان دوراً مهماً وحاسماً في التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في المجتمعات والأنظمة السياسية العربية». والحقيقة إنها كلها مضفورة مع بعضها إلى درجة تجعلها أهم العوامل والمتغيرات، التي تشكل وتقرر الثقافة السياسية العربية والعقل السياسي العربي[٩].

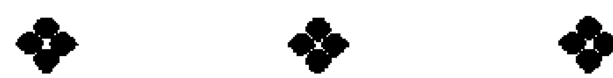
ويستشهد هنتنجتون بأقوال باحثين من العرب والسعوديين حول تأثير تحالفات القبائل - عن طريق الزواج - في تأسيس المملكة العربية السعودية، ثم بإفادتي باحثين عربيين تنقلان أن (ثماني عشرة) قبيلة على الأقل لعبت أدواراً مهمة في تطور ليبيا، وإنه يقال إن حوالي (خمس مئة) قبيلة هي التي تعيش في السودان حالياً، تمثل أكبرها (١٢٪) من تعداد الدولة[١٠].

وينتقل إلى الحديث عن آسيا الوسطى، فيقرر أن التاريخ يشير إلى عدم وجود للهويات القومية فيها أيضاً، حيث كان «الولاء للقبيلة والعشيرة والأسرة الممتدة وليس للدولة». كما إنه ـ من ناحية ثانية ـ كان للناس «لغة ودين وثقافة وأساليب حياة» مشتركة، وكان «الإسلام هو السلطة الجامعة والأقوى بين الناس، وربما أكثر من سلطة الأمير».

كانت حوالي مئة عشيرة في الجبال، وسبعين عشيرة في السهول، بين الشيشان وشعوب القوقاز؛ تحكموا في السياسة والاقتصاد إلى حد بعيد. ولذا قيل إن الشيشان لديهم «اقتصاد عشائري»(١١). ويظهر تاريخ الإسلام أن بؤر الالتزام والولاء كانت هي الجماعة الصغيرة والإيمان الكبير والقبيلة و«الأمة». أما الدول القومية فكانت أقل أهمية.

وينتقل هنتنجتون إلى الدول القائمة في العالم العربي، فيصرح إنها تواجه مشكلات «الشرعية» لأنها في معظمها نتاج اعتباطي إن لم يكن نزوة للاستعمار، ولا تتطابق حدودها غالباً مع حدود الجماعات الإثنية، مثل البربر والأكراد. ويرى إن الدول العربية تواجه مشاكل «الشرعية» في قيامها واستمرارها، وقد أدت سياساتها إلى بقاء تقسيم الأمة العربية، ولم تقم دولة عربية واحدة تضمّ الأجزاء كلها(١٢).

ويضيف إلى هذا عدم تطابق فكرة سيادة الدولة القومية مع فكرة السيادة الإلهية وأوالية مصالح الأمة، وأن الأصولية الإسلامية ـ كحركة ثورية ـ رفضت الدولة القومية من أجل وحدة الإسلام. كما يبدو ضعف الدولة القومية في الإسلام عملياً من خلال عدم نشوب حروب كبيرة بين الدول الإسلامية، رغم المواجهات الحامية بين عديد من الجماعات الإسلامية في سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية؛ وكان أكبر ما حدث في هذا الشأن هو غزو العراق للكويت.



لكن هنتنجتون يرى أن تأثر الدول الإسلامية بأجواء ما حدث في العالم من تغييرات ـ خلال السبعينات والثمانينات من القرن العشرين ـ كان من شأنه أن يحدث الصحوة الإسلامية التي تمّت الإشارة إليها، وأن الاتصالات الحديثة قد ساهمت في تقوية العلاقات بين الشعوب الإسلامية وساعدت على تطويرها. وانتشرت وسائط الإعلام التعريفية بالإسلام، وما يجب أن تكون عليه العلاقات بين المسلمين، كما زاد التعليم الديني.

ويتبدى الشعور بالوحدة الإسلامية حالياً ـ حسب رأي هنتنجتون ـ من خلال أعمال الدول والمنظمات الدولية التي تشجع عليه، كما في منظمة المؤتمر الإسلامي الفريدة من نوعها بين دول، وتضم في عضويتها جميع الدول ذات الكثافة السكانية الإسلامية الكبيرة. وهناك المؤتمر الإسلامي الدولي (الذي هو فكرة باكستانية)، ورابطة العالم الإسلامي (التي هي فكرة سعودية)، وتنظيمات وأحزاب وحركات وأهداف وقضايا عديدة، تحتاج إلى كثير من المقاربات، رغم أنها «تثري عملية تدفق المعلومات والمصادر بين المسلمين»[١٣].

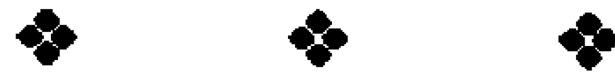
ويصرح هنتنجتون إن الانتقال من الوعي الإسلامي إلى التماسك الإسلامي، ينطوي على تناقضين[١٤]:

أولاً:

الإسلام مقسم بين مراكز قوى متنافسة، يحاول كل منها الاستفادة من توحده الإسلامي لتحقيق تماسك إسلامي تحت قيادته. وهذه المنافسة تدور بين الأنظمة المستقرة ومنظماتها ـ من جهة ـ والأنظمة الإسلامية الراديكالية ومنظماتها ـ من ناحية أخرى.

ثانياً:

يفترض مفهوم الأمة عدم شرعية الدولة القومية، وبالتالي فإن الأمة يمكن أن تتوحد من خلال أعمال دولة مركزية قوية واحدة فقط، أو أكثر من دولة؛ وهذا غير متوافر حالياً. فخلال القرن العشرين كله لم يكن لدى أي دولة إسلامية قوة كافية ـ ولا ثقافة كافية ولا شرعية دينية ـ للاضطلاع بهذا الدور، ولكي تصبح مقبولة من الدول الإسلامية والمجتمعات غير الإسلامية، باعتبارها زعيماً للحضارة الإسلامية.



ويذهب هنتنجتون إلى تطبيق نموذجه على الأوضاع السائدة التي تطرق إليها، بغرض توقع بعض الأحداث الممكنة في المستقبل[١٥]، على نحو ما فعل في الكتل الحضارية الأخرى التي عالجها.

فيقول إن غياب دولة مركز إسلامية هو عامل مساعد وأساسي في وجود المواجهات الخارجية والداخلية المستمرة التي تلحق بالإسلام، إضافة إلى تأثيره في الوعي الإسلامي غير المتماسك، ويشكل ذلك مصدر ضعف بالنسبة للإسلام ومصدر تهديد للحضارات الأخرى. فهل هناك احتمال أن تستمر الحالة الراهنة؟.

ويجيب هنتنجتون على هذا التساؤل قائلاً[١٦]: إن دولة المركز الإسلامية يجب أن يكون لديها موارد اقتصادية وقوة عسكرية وكفاءة تنظيمية وهوية إسلامية والتزام بأن تكون قيادة سياسية ودينية للأمة. وهناك ست دول يتردد ذكرها ـ من وقت لآخر ـ كزعامات ممكنة للحضارة الإسلامية، إلا إنه في الوقت الحالي لا تتوافر لأي منها الشروط اللازمة التي تجعل منها دولة مركز ذات فاعلية.

ويعدّ الدول الست في: إندونيسيا، مصر، إيران، باكستان، السعودية، تركيا. ويعمد إلى بيان المؤشرات التي اعتمدها لإصدار حكمه بفقدانها شروط الدولة المركزية.

إندونيسيا:

أكبر دولة إسلامية، واقتصادها ينمو بسرعة، إلا إنها تقع على حدود الإسلام بعيداً عن مركزه العربي، كما إن إسلامها تشكيلة متعددة من جنوب شرقي آسيا، وشعبها وثقافتها خليطان من سلالات وأصول ومؤثرات إسلامية وهندوسية وصينية ومسيحية.

مصر:

بلد عربي، تعداداها السكاني كبير، وموقعها المركزي والاستراتيجي والجغرافي مهم في الشرق الأوسط، وفيها الأزهر الذي هو المؤسسة القائدة في التعليم الديني. إلا إنها دولة فقيرة، تعتمد اقتصادياً على الولايات المتحدة والمؤسسات الدولية التي يتحكم فيها الغرب ودول النفط العربية.

إيران:

تعرف نفسها بوضوح أنها دولة إسلامية، لها الحجم والموقع المركزي وعدد السكان والتقاليد التاريخية والموارد النفطية والمستوى المتوسط من النمو الاقتصادي، وهي مقومات تؤهلها لتكون دولة مركز إسلامية. إلا إنهاْ شيعية المذهب، بينما يعدّ حوالي (٩٠٪) من مسلمي العالم سنيي المذهب. كما إن إيران لغتها فارسية، تجيء ثانية بعد اللغة العربية في الحضارة الإسلامية. يضاف إلى هذا أن العلاقات بين الفرس والمسلمين ـ تاريخياً ـ اتسمت بالعداوة.

باكستان:

تعرف نفسها بوضوح أنها دولة إسلامية، لها الحجم وعدد السكان والقدرة العسكرية، وقام زعماؤها بدعوة مستمرة إلى التعاون بين الدول الإسلامية، ويتحدثون إلى العالم باسم الإسلام. إلا إن باكستان فقيرة نسبياً، وتعاني من انقسامات إثنية وإقليمية خطيرة في الداخل، ولها سجل حافل من عدم الاستقرار السياسي، وتركيزها على مشكلاتها الأمنية مع الهند قد يكون أهم أسباب حرصها على إقامتها علاقات وثيقة مع الدول الإسلامية وغير الإسلامية، مثل الصين والولايات المتحدة.

السعودية:

هي المهد الأول للإسلام، وفيها المسجدان المكي والمدني، لغتها العربية هي لغة الإسلام، لديها أعلى احتياطات النفط في العالم وما يستتبع ذلك من نفوذ مالي، وقد أنفقت بلايين الدولارات على دعم القضايا الإسلامية. إلا إن حكومتها أقامت المجتمع السعودي على مذهب إسلامي متشدد، ومتهمة بدعم الأحزاب السياسية والمنظمات الإسلامية المعارضة والحركات الإرهابية، وبأنها لا تفرق بين ذلك. كما إن عدد سكانها الصغير نسبياً، وعدم حصانتها جغرافياً يجعلانها تعتمد على الغرب في حماية أمنها.

تركيا:

لديها التاريخ وعدد السكان والمستوى المتوسط من النمو الاقتصادي والتماسك الوطني والتقاليد العسكرية والكفاية لتكون دولة مركز. إلا إنها تحددت بعد أتاتورك كمجتمع علماني، ولم تستطع حتى الآن أن تكون عضو ميثاق في منظمة المؤتمر الإسلامي، بسبب التزامها العلماني في نصوص الدستور، وطالما بقيت كذلك فلن تكون لها زعامة الإسلام.

ويستبعد هنتنجتون احتمال أن تعيد تركيا تعريف نفسها، على إنها دولة إسلامية، بسبب عوائق داخلية وخارجية. لكنه يبقي الباب مفتوحاً أمام هذا الاحتمال بقوله: إنها بحاجة إلى التخلي عن كل ما حققته العلمانية، وبحاجة إلى زعيم بحجم أتاتورك يجمع بين الدين والشرعية السياسية ليعيد بناء تركيا وتحويلها من دولة ممزقة إلى دولة مركز.

وينسى هنتنجتون الإشارة إلى استحالة أن تكون تركيا دولة مركز إسلامية، بسبب ما حدث من ممارسات بشعة واستبداد خلال الفترة العثمانية، امتلأت بها التواريخ الوطنية والقومية في البلدان العربية، ولاسيما في الدول التي كان لها وجود عسكري مباشر فيها، حتى أصبح العداء العربي لتركيا يحتاج إلى كثير من الجهود لتلطيفه وليس إزالته.



الباب الرابع

الصدام بين الحضارات

تمهيــد

رابع أقسام كتاب صاموئيل هنتنجتون جاء تحت عنوان «صدامات الحضارات» وطوى فيه أربعة فصول، عالج في كل منها جملة من القضايا التي تخدم الإطار العام، الذي عمل على تأكيده في سياق تقديمه رؤية أكثر واقعية ونفعاً لتطورات السياسية العالمية، بعد انتهاء الحرب الباردة.

وقد مرّ بنا توصيف هنتنجتون للحقبة الجديدة من السياسة العالمية، والأطروحة الأساسية التي اعتمدها في إثارة التساؤل عن الهوية، التي تعدّ محوراً مهماً في ترتيب المقدمات النظرية للبحث، بمقدار أهميته في التوصل إلى ترتيب الأولويات في معالجة الموضوعات، يضاف إلى هذا أهميتها في التوصل إلى النتائج المترتبة عليها.

ويرتبط هذا الأمر بمسألة تعدد القطبية بين الدول الكبيرة في العالم، الذي أقام عليه هنتنجتون تمييزاً واضحاً استند إلى جعل الدول تلحق الحضارات في تواصلها وانفصالها؛ مما يشير إلى إعادة النظر في التحالفات والمنظمات القائمة بينها - بما في ذلك المعاهدات بعيدة المدى والاتفاقات بين الدول المتقدمة والدول الصاعدة - على نحو ما نراه حالياً من وجود معاهدات جديدة بين الدول الأوروبية، وكذلك الدول الآسيوية، إضافة إلى محاولات الولايات المتحدة أن تتنصل من معاهدات طويلة المدى سبق أن وقعت عليها - كمعاهدة الحد من انتشار الأسلحة النووية - أو التحفظ إزاء تطبيقات معاهدات واتفاقات دولية أخرى، كاتفاقية «كيوتو» الدولية للاحتباس الحراري - على سبيل المثال.

ولا شك في أن الجهد الذي بذله هنتنجتون ـ على مدى الفصول السبعة السالفة من كتابه ـ نجح في تقديم صورة واضحة عن نموذجه الحضاري، الذي يرشحه لرؤية التطورات السياسية بين الدول من جهة، وبين المنتمين إلى ثقافات مختلفة داخل الدولة الواحدة من جهة ثانية، وبالنسبة لأولئك الذين يعيشون في دول معينة وينتمون إلى ثقافات خارج هذه الدول من جهة ثالثة. وقد حرص هنتنجتون على جعل نموذجه تطبيقياً بالدرجة الأولى، مما ألجأه إلى عرض الأحداث التاريخية والاستشهاد بأقوال أصحاب الصلة وذوي الشأن في تلك الأحداث، للتدليل على صحة النتائج التي يتوصل إليها.

ولم نعدم تقديم المؤلف عديداً من الاستنتاجات المستقبلية الطابع، التي تنقل كتابه من موقع التحليل المهم والمفيد، إلى درجة التوقع أو التنبؤ المستقبلي. هذا الأمر الذي يشكل دليل عمل للسياسات الخارجية، غالباً ما يكون فقده قاصمة الظهر بالنسبة لعديد من الدول الناشئة أو المتخلفة أو التي لم تجتز مرحلة إعادة تعريف هويتها على حدّ تعبير هنتنجتون.

فكثيراً ما بدت السلوكات والمواقف التي تتخذها الدول متعارضة أو متناقضة، في ظل إجراءات حكومية ومبادرات فردية تنبع من تقدير المواقف الحالية وكأنها لا تتصل بالماضي الثقافي أو الجذور الحضارية للشعب أو الأمة. ولا يحتاج أي متأمل أو باحث إلى تأكيد أن فقدان مثل هذه الرؤية جعل عديداً من الدول تراوح مكانها عقوداً طويلة، ولم تنجح في تحقيق التحديث المناسب لنقل المجتمعات من حالة التخلف إلى التقدم والتطوير.

وقد بقيت عشرات الدول بسبب ذلك تعاني ـ حتى اليوم ـ من الفقر والجهل والمرض، في الوقت الذي تصرف فيه مواردها المالية وثرواتها الاقتصادية على شراء الأسلحة وتنظيم أجهزة مخابراتها، والكيد لأعداء السلطة الداخليين والخارجيين، وتحويل الجهود الشعبية لخدمة أغراض قريبة أو مصالح فئوية، على نحو ما نراه في بعض دول أفريقيا والعرب وغيرها.

وهي أمور لفت هنتنجتون النظر إلى جوانب منها في عدد من الفصول السابقة، بصورة واضحة لم تقف عند حدود التلميح، بل اعتمدت على بيانات رقمية تجعل من كلامه مناقشة موضوعية للأوضاع الراهنة، وتبعد عنه كثيراً من الانتقادات التي يمكن توجيهها من جانب «أصحاب التجارب» المعاشة إلى «كتاب غربيين» يرون الحالات التي يتحدثون عنها من أبعاد متفاوتة عن الواقع أو الحقيقة ـ حسب ما يحلو لبعض المنتقدين أن يقول.

والجهد الذي تبيّن من خلال معالجات التوزيع الجديد للتحالفات بين دول العالم، جاء في سياق حرص هنتنجتون على حرق المراحل ـ إذا صحّ التشبيه ـ وتوفير الجهود المهدورة في تحالفات حالية ومستقبلية تخالف طبيعة التركيبة الجديدة التي رآها مناسبة لاتجاهات السياسة الدولية.

وهذا ـ في شقه الموضوعي الذي نؤيده ـ يمكن أن يوفر كثيراً من المناورات والإمكانات في التدرّج من حالة إلى أخرى، للتخلص من أوضاع حدودية أو فئات سكانية أو مخزونات ثقافية، على نحو يضع النتائج في ميزان تقدير مصالح الشعوب والأمم، واختيار ما هو أفضل على المستوى البعيد، وبالتالي توفير ما يمكن توفيره كائناً ما كان، لأن الوقت في عصر المعلوماتية والاتصالات الراهن لم يعد شيئاً قابلاً للتفريط به.

وربما كان من المهم هنا أن نعيد تأكيد ما ينطوي عليه منهج هنتنجتون في التعامل مع الحضارات الماضية والراهنة فعلاً، لرسم وتحديد الأطر الثقافية التي يجري على هديها التعامل بين الشعوب، وعدم اهتمامه بموضوع الحضارة بما هي مفهوم مجرد أو موضع دراسات أكاديمية بغرض الحصول على نتائج نظرية تخدم أغراضاً بحثية محددة أو غير محددة وعلى أي شكل من الأشكال.

ومن هنا يجب أن نأخذ بعين التقدير النسبي مجمل النتائج التي يتم إقرارها، عن طريق استخدام العدسة ـ النموذج المقترح لرؤية التطورات

السياسية. فليست المسألة تتصل بقياس محيط دائرة محددة بين أيدينا، أو التأكد من مساحة قطعة من الأرض، أو ضغط جوي على موضع من اليابسة أو الماء.

وإطلاق تعبير الحضارات في معالجة ظاهرة الصدام بينها، يحمل في طواياه جميع التحفظات المحتملة في إمكان تطبيق حالة معينة أو عدم تطبيقها في الوقت نفسه، على ما توصلت إليه الدراسة العملية؛ نظراً لأن الحادثة مأخوذة في فاعليتها الحركية وظروفها المتغيّرة في اللحظة ذاتها والشروط الخارجية المؤثرة التي لا يمكن أن تُستعاد إطلاقاً، وعلى أي شكل من أشكال التبسيط، دون تشويهٍ أو خلق بديلٍ بمعنى ما.



الفصل الأول

التجاور الحضاري

أثارت التصنيفات التي أجراها هنتنجتون مجموعة من التساؤلات، وفتحت غير قليل من أبواب إعادة النظر في غير موضوع من المواضيع الشائكة، التي تحاول دول كثيرة أن تجيب عليها بصورة أو بأخرى.

ويكمن الخطر - في كل تصنيف نظري، مهما كان الغرض العملي الذي يرمي إلى تحقيقه - بين ثنايا ما ينطوي عليه من تعميمات، تبدو سهلة الإطلاق، ولا يتبيّن الخطأ المرتكب فيها إلا بعد مضاهاة توقعاتها بالأحداث الجارية. وقد عمد هنتنجتون خلال بحثه التركيز على تقديم الأمثلة الداعمة لنموذجه الحضاري، لأسباب كثيرة، منها تقليص فجوة الخطر هذه إلى أقل حدّ ممكن.

وهو يتابع في القسم الرابع من كتابه هذا النوع من السلوك البحثي، ويخطو إلى تحديد سمات داعمة لما ناقشه من وضعية الحضارات الرئيسية التي ستكون ممسكة بزمام السياسة العالمية خلال الفترة المقبلة، ويتعيّن عليها أن ترسم معالم المستقبلين القريب والبعيد معاً للإنسانية؛ إضافة إلى تبيينه العوائق التي تحول دون ذلك، على غير صعيد، وما يتصل بها من إشكالات ثقافية تتسم بفاعليات متفاوتة التأثير في إفراز الصدامات بين الدول الممسكة بخيوط اللعبة السياسية في بلدان العالم.

تعميم الغربي والعالمية

يرى هنتنجتون أن العالم الناشئ لن تكون فيه العلاقات - بين الدول والجماعات المنتمية لحضارات مختلفة - علاقات وثيقة، بل إنها ستكون عدائية غالباً، وإن هناك علاقات معرضة للصدام أكثر من غيرها[1].

فعلى المستوى الأصغر؛ ستكون أشد مناطق التخوم الحضارية - أو خطوط التقسيم الحضاري - عنفاً هي تلك الفاصلة بين الدول الإسلامية وجيرانها من الأرثوذكس والهندوس والأفارقة والمسيحيين الغربيين.

وعلى المستوى الأكبر؛ فإن التقسيم السائد بين «الغرب والآخرين» سيولد صدامات حسب ظروف هذا الفصل ومعطياته، إضافة إلى الصدامات المتولّدة عنه بين الجماعات والدول الإسلامية ذاتها، والصدامات التي ستحدث بين المجتمعات الإسلامية والغرب.

ويرجح هنتنجتون أن تنشأ أخطر الصدامات في المستقبل، نتيجة ثلاثة عوامل فاعلة ومنفعلة في الوقت نفسه، يعدّها في: الغطرسة الغربية والتعصب الإسلامي والتوكيد الصيني.

ويشير إلى إن الحضارة الغربية هي الوحيدة من بين الحضارات كان لها تأثير عميق في جميع الحضارات الأخرى، بلغ درجة التدمير أحياناً. والعلاقة بين قوة الغرب وثقافته، وقوة الحضارات الأخرى وثقافتها، تعدّ - نتيجة لهذا - السمة الأكثر وضوحاً في عالم الحضارات. ونظراً لزيادة القوة النسبية للحضارات غير الغربية، فإن التوجه نحو الثقافة الغربية يقلّ بينما تزيد ثقة الشعوب غير الغربية بثقافاتها الأصيلة وتعويلها عليها.

والمشكلة الأساسية في العلاقات بين الغرب والباقين - بالتالي - هي التنافر بين جهود الغرب، ولاسيما الولايات المتحدة، المبذولة لنشرْ ثقافة غربية عالمية، وانخفاض فاعلية قدرته على تحقيق هذا. ولقد زاد انحسار الشيوعية من حدّة هذا التنافر، بعد أن قوّى لدى الغرب نظرته إلى مكانة أيديولوجيته الليبرالية الديمقراطية، باعتبارها منتصرة عالمياً - وبالتالي - هي صالحة للتعميم.

فالغرب - خاصة الولايات المتحدة - الذي كان دائماً أمة تبشيرية، يعتقد أن الشعوب غير الغربية يجب أن تلتزم بالقيم الغربية المتصلة بالديمقراطية والأسواق الحرة والحكومة المقيّدة وحقوق الإنسان والفردية وحكم القانون، وأن تجسّد هذه القيم في مؤسساتها. والواقع إن الأقليات في الحضارات الأخرى تتبنّى هذه القيم وتنمّيها، إلا إن التوجهات السائدة نحوها تتراوح بين: الشك فيها على نطاق واسع، ومعارضتها الشديدة. وهذا يعني أن ما يعتبره الغرب عالمية، يعتبره الآخرون استعماراً.

ويذهب هنتنجتون إلى إن الغرب يحاول - وسوف يواصل محاولاته - للمحافظة على وضعه المتفوق، والدفاع عن مصالحه بتعريفها على أساس إنها «مصالح عالمية»، بعد أن غدت هذه العبارة هي التسمية المهذبة لما كان يسمّى «العالم الحر»، بغرض إضفاء نوع من الشرعية العالمية على ما يخدم المصالح الأميركية والغربية الأخرى من إجراءات وأعمال.

ويعطي أمثلة على هذا محاولة الغرب جمع اقتصادات المجتمعات غير الغربية في نظام اقتصادي عالمي يسيطر عليه؛ ومحاولة الغرب تنمية مصالحه الاقتصادية وفرض سياسات اقتصادية تلائمه على الدول الأخرى، عن طريق صندوق النقد الدولي ومؤسسات اقتصادية دولية أخرى.

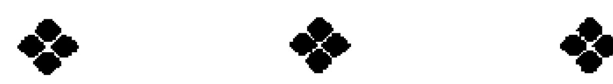
ففي أي اقتراع بين الشعوب غير الغربية تلقى المساعدات التي يقدمها صندوق النقد الدولي تأييداً من وزراء المالية وقلة أخرى، لكنها تقابل معارضة

شديدة من الأغلبية العظمى، التي تتفق مع وصف «جيورجي أرياتوف» لمسؤولي صندوق النقد الدولي بأنهم «البلاشفة الجدد، الذين تحلو لهم مصادرة أموال الآخرين وفرض قواعد غربية وغير ديمقراطية للسلوك الاقتصادي والسياسي، وخنق الحرية الاقتصادية»[٢]. كما لا يتردد غير الغربيين في الإشارة إلى الفجوات الموجودة بين المبادئ الغربية والتصرفات الغربية، مثل: النفاق، ازدواجية المعايير، الانتقائية (وجود استثناءات)، وغيرها؛ فهناك أثمان يجب أن تدفع مقابل العالمية المزعومة.

ويورد هنتنجتون مجموعة من الأمثلة على ازدواجية المعايير التي يتبعها الغرب، ويترتب عليها دفع الثمن على مستوى مبادئ العالمية، فيذكر:

- الغرب مع الديمقراطية، ولكن ليس عندما تأتي بالأصوليين الإسلاميين إلى السلطة.
- الغرب يريد منع انتشار الأسلحة النووية في إيران وغيرها، ولكن ليس في إسرائيل.
- الغرب يرى التجارة الحرة أساس النمو الاقتصادي، ولكن ليس في مجال الزراعة.
- الغرب يتابع أوضاع حقوق الإنسان في الصين، ولكن ليس في السعودية.
- الغرب يستنكر العدوان على الكويت الغنية بالنفط ويتدخل، ولكن لايتدخل في البوسنة التي لا تملك نفطاً.

ويحكم أن هذه الانتقائية وأمثالها دفعت الدول غير الغربية، بعد حصولها على استقلالها السياسي، إلى بذل جهودها من أجل أن تحرّر نفسها من السيطرة الغربية الاقتصادية والعسكرية والثقافية. وقد سارت مجتمعات شرقي آسيا في الطريق إلى التساوي الاقتصادي مع الغرب، بينما الدول الإسلامية والآسيوية جادة في البحث عن طرق مختصرة إلى التوازن العسكري مع الغرب.



ويرى أن الطموحات العالمية للحضارة الغربية، والقوة الغربية المتراجعة نسبياً، والتوكيد الثقافي المتزايد للحضارات غير الغربية؛ هي مسائل تؤكد قيام علاقات بين الغرب والشرق بصورة عامة، لكنها تؤكد - أيضاً - صعوبة قيام هذه العلاقات، مع إشارته إلى أن طبيعة العلاقات التي يمكن قيامها ودرجة عدائيتها ستكون مختلفة تبعاً لجملة من المعطيات والظروف.

ويقسم هذه العلاقات إلى ثلاثة مستويات[٣]؛ يتوقعها في وصفه الإجمالي على النحو التالي، الذي اتبعنا فيه ذكر المستويات حسب الشدة وليس حسب تسلسل الترقيم، للمحافظة على أهمية عبارات المؤلف ما أمكن:

المستوى الأول:

يخص حضارات التحدي، حيث يرجح أن تكون علاقات الغرب بالدول الإسلامية والصين متوترة على نحو ثابت، وعدائية جداً في معظم الأحوال.

المستوى الثالث:

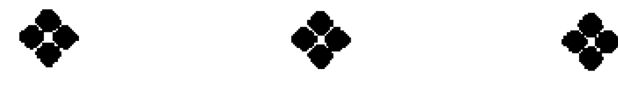
علاقات الغرب مع أميركا اللاتينية وأفريقيا، حيث يرى إنهما حضارتان أضعف، ومعتمدتان على الغرب إلى حدّ ما. ولذا فإن علاقاتهما بالغرب سوف تنطوي على مستوى أقل من العدائية أو الصدام، وخاصة بالنسبة لأميركا اللاتينية.

المستوى الثاني:

علاقات روسيا واليابان والهند بالغرب، حيث يرجح أن تكون وسطاً بين العلاقات في المجموعتين السابقتين، وتتضمن عوامل تعاون وصدام. فدول المركز الثلاث هذه تقف إلى جانب حضارات التحدي أحياناً، وتقف إلى جانب الغرب أحياناً أخرى. إنها حضارات «النَوَسان» أو التأرجح بين الغرب من جهة، والحضارتين الإسلامية والصينية من جهة ثانية.

ويذهب هنتنجتون إلى تحليل المعطيات القائمة التي اعتمدها في إطلاق أحكامه المرجحة للمواجهة أو الصدام، فيرى إن الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية تملك كل منهما تقاليد ثقافية عظيمة، تختلف كثيراً عن ثقافة الغرب، وتعدّها أرقى من ثقافة الغرب بدرجات غير محددة. وتتزايد قوة هاتين الحضارتين وتأكيداتهما، كما تتزايد درجة تصاعد المواجهة والتعارض بين مصالحهما ومصالح الغرب وقيمه.

ونظراً لأن الحضارة الإسلامية تفتقر إلى دولة مركز، فإن علاقتها مع الغرب تختلف من دولة إلى أخرى. ولكن اتجاهاً معادياً للغرب ظهر منذ السبيعينات في القرن العشرين، ومايزال مستمراً بثبات تقريباً، ومن أبرز سماته: صعود الأصولية وتحولات القوة في الدول الإسلامية من حكومات أكثر موالاةً للغرب إلى حكومات أكثر عدائية تجاهه، وظهور ما يشبه الحرب بين الجماعات الإسلامية والغرب، وضعف العلاقات الأمنية التي كانت قائمة بين بعض الدول الإسلامية والولايات المتحدة في فترة الحرب الباردة.



وينتقل هينتنجتون إلى القول إن سؤالاً أساسياً يكمن وراء الخلافات حول القضايا المشار إليها، وهو سؤال يتصل بالدور الذي يمكن أن تلعبه تلك الحضارات - بالنسبة للغرب - في تشكيل مستقبل العالم. ويتساءل: هل تعكس المؤسسات العالمية وتوزّع القوى واقتصادات وسياسات الدول - في القرن الواحد والعشرين - القيم والمصالح الغربية أساساً، أم إنها سوف تتشكل حسب قيم الدول الإسلامية والصين ومصالحهما؟.

ويرى - في الإجابة على هذا التساؤل - إن النظرية الواقعية في العلاقات الدولية تتنبأ أن دول المركز في الحضارات غير الغربية يجب أن تأتلف معاً بغرض تحقيق توازن مع قوة السيطرة الغربية، وقد حدث هذا ويحدث بالفعل في بعض المجالات.

ويستدرك هنتجتون على هذا التوقع برأيه: لا يبدو أن المستقبل القريب سيشهد ائتلافاً شاملاً ضد الغرب، فالحضارتان الإسلامية والصينية مختلفتان ـ بشكل جذري ـ من ناحية الدين والثقافة والبنية الاجتماعية والتقاليد والسياسة والمسلّمات الأساسية الجوهرية في أساليب الحياة. يضاف إلى هذا أن الأمور المشتركة الموجودة بين الحضارتين الإسلامية والصينية هي ـ في الواقع ـ أقل مما بين كل منهما والحضارة الغربية.

ويوضح سبباً فاعلاً في صياغة الموقف الذي تتخذه الحضارتان ضد الغرب بقوله: العدو المشترك، في السياسة، يخلق مصلحة مشتركة. والمسلمون والصينيون يرون الغرب عدواً لهم، وهو سبب التعاون معاً ضده، كما سبق أن «فعل الحلفاء وستالين ضد هتلر». وهذا التعاون يحدث في أمور شتى، تتضمن حقوق الإنسان والاقتصاد، والأهم من هذين المجالين، أي: الجهود التي تبذلها المجتمعات الإسلامية والصينية لتطوير قدراتها العسكرية، وخاصة أسلحة الدمار الشامل والصواريخ اللازمة لاستخدامها، بغرض مواجهة التفوق العسكري التقليدي للغرب.

ويشير إلى أن الساحة السياسية قد شهدت ـ منذ عقد السبعينات في القرن الماضي ـ اتصالاً كونفوشياً وإسلامياً بين الصين وكوريا الشمالية من جهة، وباكستان وإيران والعراق وسوريا وليبيا والجزائر من جهة أخرى، غرضه بالدرجة الأولى: مواجهة الغرب بالنسبة للمسائل المشار إليها.

ويذهب هنتجتون إلى إن القضايا التي تفصل بين الغرب وتلك المجتمعات الأخرى، تتزايد أهميتها على لائحة الأولويات الدولية؛ ويعدّ من بينها ثلاث قضايا تتضمن مساعي الغرب لتحقيق الأغراض الآتية[٤]:

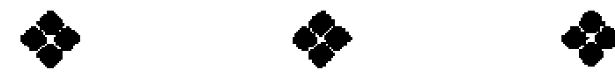
- الحفاظ على التفوق العسكري للغرب، من خلال سياسات منع الانتشار والانتشار المضاد للأسلحة النووية والبيولوجية والكيميائية ووسائل استخدامها.

- تنمية القيم والمؤسسات السياسية الغربية، بالضغط على المجتمعات الأخرى لاحترام حقوق الإنسان كما يفهمها الغرب وتبنّي الديمقراطية بالأسلوب الغربي.

- حماية التماسك الثقافي والاجتماعي والإثني للمجتمعات الغربية، بتقييد عدد المسموح بقبولهم من غير الغربيين للهجرة أو اللجوء.

ويتوقع هنتنجتون ما سيحدث في المستقبل، فيفيد إن الغرب في هذه المجالات الثلاثة قد واجه حتى الآن، وسوف يواجه في المستقبل صعوبات غير قليلة، لأن جهوده المبذولة فيها تمثل حماية مصالحه المتعارضة مع مصالح المجتمعات غير الغربية.

ويعمد إلى الحديث عن كل واحد من هذه المجالات الثلاثة، بصورة مفصلة - إلى حدّ ما - مستخدماً المعطيات الرقمية والمعلومات المتوافرة، على هدي من تطبيق طريقته الاستنتاجية في تكوين النتائج وإصدار الأحكام؛ وهي على نحو ما يأتي بيانه تحت هذه العناوين.



منع انتشار الأسلحة

حدث تضخم الأسلحة والأعتدة العسكرية نتيجة التطور الاقتصادي والاجتماعي العالمي، وعندما تصبح اليابان والصين والدول الآسيوية الأخرى أغنى اقتصادياً، فإنها ستغدو أقوى عسكرياً، وكذلك الأمر بالنسبة للمجتمعات الإسلامية على المدى الطويل، وبالنسبة لروسيا إذا نجحت في إصلاح اقتصادها.

وقد شهدت سنوات العقود الأخيرة الماضية حصول دول غير غربية (إسرائيل، الصين ..) على أسلحة متطورة، عن طريق نقل السلاح من الدول الغربية، كما أقامت منشآت لإنتاج أسلحة متقدمة جداً. ولا شك أن هذه العمليات سوف تستمر، بل ربما تسارعت خلال الفترة المقبلة.

وهذا أمر يعني التأثير في الحالة العسكرية الراهنة، المتمثلة في أن الولايات المتحدة - مع استكمال جزئي من بريطانيا وفرنسا - هي الوحيدة القادرة على التدخل عسكرياً في أي جزء من العالم تقريباً. وهذه السيطرة الغربية سوف تستمر في المستقبل القريب، لكن ليس إذا استمرت الدول غير الغربية في سعيها المتسارع نحو امتلاك وسائل غير تقليدية لمواجهة القوة العسكرية التقليدية للغرب.

وأفضل الطرق لذلك هي الحصول على أسلحة الدمار الشامل ووسائل استخدامها، في ضوء ما تقدم من إيضاح أن دول المركز والحضارات غير الغربية لديها دوافع وحوافز خاصة للحصول على هذه الأسلحة. فهي تمكنها من فرض سيطرتها على دول داخل حضارتها، وتزودها بوسائل ردع أي حضارة أخرى تتدخل في حضارتها، بما في ذلك الولايات المتحدة أو الغرب.

ويرى هنتنجتون أن الغرب استخلص عبراً مؤثرة من درس غزو العراق للكويت، وتضخم قدرات كوريا الشمالية، كان قد ساد اعتقاد لدى كثير من العسكريين والسياسيين في العالم يرى أن «الولايات المتحدة لن تحارب مَن لديه أسلحة نووية».

ويعرض لتوكيد هذا[٥] شيئاً من محاولات روسيا عام ١٩٩٥ شراء صواريخ عابرة للقارات وقاذفات إضافية من أوكرانيا، ومحاولات كوريا الشمالية وباكستان والهند توسيع مدى صواريخها، التي يحتمل أن تصير قادرة على تهديد الغرب. ويأتي على ذكر ما يمكن أن يحققه الإرهابيون لو امتلكوا مثل هذه الأسلحة، حيث ستكون قلّة منهم قادرة على إحداث عنف واسع وتدمير كبير.

ويشير إلى أن جهود تطوير أسلحة الدمار الشامل ووسائل استخدامها، بعد الحرب الباردة، تركزت في الدول الإسلامية والكونفوشية. ويذكر بعض الأسلحة التي تملكها كوريا الشمالية وباكستان والعراق وإيران. ويفيد إن نشر الأسلحة حاصل على تخوم الاتصال الكونفوشي - الإسلامي الواسع المحدّد بالصين، التي تلعب الدور الأساسي في نقل الأسلحة التقليدية وغير التقليدية إلى كثير من الدول الإسلامية؛ ويقدم سرداً لأهم الصفقات في هذا الشأن[٦].

ويصل إلى التمييز بين حالة سباق التسلح في الحرب الباردة وما بعدها، فيرى أن أعداء الغرب يحاولون الحصول على أسلحة الدمار الشامل، والغرب يحاول أن يمنعهم من ذلك. ويرى أن هذه الحالة ليست حالة تعزيز ضد تعزيز، بل هي أقرب إلى أن تكون حالة تعزيز ضد إعاقة. فحجم الترسانة النووية الغربية وإمكاناتها - دون مبالغة - ليستا جزءاً من المنافسة.

ويتوقع أن جهود الإعاقة التي يبذلها الغرب قد تفلح في تأخير جهود المجتمعات الأخرى في التسلح، لكنها لن تفلح في إيقافها دائماً. فهناك نمو اقتصادي واجتماعي في المجتمعات غير الغربية، مترافق بحوافز تجارية لتحقيق ثروات من بيع السلاح والتكنولوجيا والخبرة، سواء من جانب الغرب وغيره، إضافة إلى حوافز دول المراكز الحضارية في ترسيخ سيطرتها الداخلية

والخارجية. وهذا كله مما يقوّض جهود الغرب في إعاقة انتشار أسلحة الدمار الشامل، التي يتبنّاها تحت شعار مصالح الدول المشتركة في النظام والاستقرار العالمي.

وكثير من الدول تجاهر بأن الغرب لا يبتغي من وراء هذا أكثر من خدمة مصالحه، وهنا تظهر الفروق في الاهتمام بقضية انتشار الأسلحة. فدولة مثل الولايات المتحدة يمكن أن يتهدد تفوقها النسبي عسكرياً، فيما تجني دولة مثل كوريا الشمالية أموالاً ضخمة جداً دون أن يتأثر كثيراً أمنها المهدد نسبياً، سواء باعت الأسلحة أم أحجمت عن بيعها. أضف إلى هذا أن كوريا الشمالية تنظر إلى أسلحتها أو قنبلتها في ضوء علاقتها بمصالحها الإقليمية، فهي لن تستخدم ضد كوريات أخرى بل ضد غير كوريا، التي يمكن أن تكون اليابان أو أي غريب آخر محتمل.

ويؤكد هنتنجتون أن الجهود التي بذلتها الولايات المتحدة والدول الغربية لمنع انتشار الأسلحة «المعادلة» الخاصة بالدمار الشاملة، صادفت نجاحاً محدوداً فقط؛ والأرجح أن الوضع سيبقى كذلك. وأبرز التأكيدات على هذه المسألة يتمثل في أنه (منذ عام ١٩٩٣) تحولّت الأهداف الأولية للغرب - كما حددتها السياسة الأميركية - من «منع الانتشار» إلى «الانتشار المضاد».

لقد كان هذا التحول اعترافاً واعياً بعدم القدرة على تجنّب بعض الانتشار، وسوف تتحول سياسة الولايات المتحدة - في وقت مناسب - من التصدي للانتشار إلى التكيف معه، وإلى كيفية خدمة مصالح الولايات المتحدة والغرب من خلال تبنّي الانتشار؛ هذا إذا استطاعت الحكومة أن تهرب من أفكار الحرب الباردة.

ويختم هنتنجتون معالجته للمسألة برأيه القائل إن انتشار الأسلحة النووية وغيرها من أسلحة الدمار الشامل، هو مظهر أساسي من مظاهر الانتشار البطيء للقوة، الذي لا يمكن تفاديه في عالم متعدد الحضارات.

فرض الديمقراطية

يذهب هنتنجتون إلى أن فترة السبعينات والثمانينات من القرن المنصرم قد شهدت تحوّل أكثر من ثلاثين دولة، من أنظمة سياسية متسلطة إلى أنظمة ديمقراطية، وكان لهذا التحول أسباب كثيرة، إلا أن أبرزها ـ على الإطلاق ـ يتمثل في النمو الاقتصادي.

ويضع ـ بعد هذا ـ في جملة العوامل المؤثرة ما قامت به الولايات المتحدة والقوى الغربية والمؤسسات الدولية من تصرفات وسياسات، ساعدت على تحقيق الديمقراطية في اسبانيا والبرتغال وكثير من دول أميركا اللاتينية وكوريا الشمالية وأوروبا الشرقية.

ويلفت النظر إلى إن الأحداث المتتابعة أظهرت أن استقرار الأنظمة الديمقراطية الجديدة في دول أوروبا الغربية والوسطى، التي كانت معظمها كاثوليكية أو بروتستانتية، إنما هو أمرٌ أكثر احتمالاً في الاستمرار على ما هي الأحوال سائرة عليه حالياً في دول أميركا اللاتينية(٧).

ويذكر أن الفلبين الكاثوليكية، الخاضعة لتأثير أميركي شديد، عادت إلى الديمقراطية في الثمانينات، وتبنّى القادة المسيحيون في كوريا الجنوبية وتايوان حركة نحو الديمقراطية. وتمّ إرساء الديمقراطية بنجاح في الجمهوريات الأرثوذكسية ـ السوفيتية سابقاً ـ وإن بلغت مستوياتها درجات من الاستقرار مختلفة وغير مؤكدة، فيما بقيت آفاق الديمقراطية غير واضحة في الجمهوريات الإسلامية ـ السوفيتية سابقاً. وحدثت تحولات ديمقراطية في فترة التسعينات

في معظم دول العالم خارج أفريقيا، باستثناء كوبا، حيث تعتنق الشعوب المسيحية الغربية أو وجدت مؤثرات مسيحية كثيرة.

وقد ولّدت هذه التحولات مع تفكيك الاتحاد السوفيتي، اعتقاداً لدى الغرب - خاصة الولايات المتحدة - أن هناك ثورة ديمقراطية في طريقها لاجتياح العالم، وإن المفاهيم الغربية عن حقوق الإنسان والأشكال الغربية للديمقراطية سوف تسود بسرعة. وأكدت هذا إدارة «جورج بوش - الأب» بإعلان «جيمس بيكر» وزير الخارجية الأميركية عام ١٩٩٠ أن «الديمقراطية كامنة، وراء الكبت»، ومن أجل عالم ما بعد الحرب الباردة فقد «حدد الرئيس بوش مهمتنا الجديدة في تبنّي الديمقراطية وتدعيمها».

وكرر بيل كلينتون في حملته الانتخابية وفي أثناء فترة ولايته أن تبنّي الديمقراطية مدرج على رأس أولويات إدارته، وأن التحول الديمقراطي كان الموضوع الوحيد لسياسة الولايات المتحدة الخارجية. وكذلك فعل مسؤولون أميركيون كبار، على امتداد الحقبة الماضية.

بينما تمّ تبنّي حقوق الإنسان والديمقراطية بدرجة أقل حماسة ومستوى أقل وضوحاً في السياسة الخارجية الأوروبية، وكذلك الأمر بالنسبة للمعايير التي اتبعتها المنظمات والمؤسسات الاقتصادية الدولية الواقعة تحت الهيمنة الأوروبية، في تقديمها القروض والمنح للدول النامية والفقيرة.

ويذهب هنتنجتون إلى إقرار أن الجهود الأميركية والأوروبية، المبذولة لتحقيق هذه الأغراض على نحو حثيث منذ عام ١٩٩٥، لم تتوصل إلى نجاحات كبيرة، لأن الدول غير الغربية - جميعها تقريباً - قاومت الضغوط الغربية[٨]. ويذكر أن هذا قد حدث في دول هندوسية وأرثوذكسية وأفريقية، وإلى حدّ ما في أميركا اللاتينية. أما أشد أنواع المقاومة لجهود التحول إلى الديمقراطية الغربية، فقد جاءت من دول المسلمين ومن آسيا؛ حيث كانت المقاومة عميقة

الغور في صفوف الحركات المؤيدة لحركة الإحياء الثقافي، التي تجسدت في كل من ظاهرتي: الصحوة الإسلامية والإصرار الآسيوي.

ويردّ إخفاق الولايات المتحدة في آسيا ـ بالدرجة الأولى ـ إلى الثروة الاقتصادية المتزايدة، وثقة الحكومات الآسيوية في نفسها. وقد ذكّر الخبراء الآسيويون ـ مراراً وتكراراً ـ أن عصر الاعتماد على الغرب والتبعية له قد انتهى، وإن الغرب الذي كان يقدم نصف الناتج الاقتصادي للعالم في الأربعينات، قد أصبح في ذاكرة التاريخ، وانجرفت معه هيمنة الغرب على الأمم المتحدة وتطبيقات الميثاق العالمي لحقوق الإنسان.

ويسوق هنتنجتون للتأكيد بعض ما جاء في قول أحد المسؤولين في سنغافورة، إذ رأى إن: «الجهود المبذولة لتبنّي حقوق الإنسان في آسيا، يجب أن تضع في الاعتبار إعادة توزّع القوى في عالم ما بعد الحرب الباردة .. فالنفوذ الغربي على الشرق وجنوب شرقي آسيا قد تقلّص كثيراً»(٩).

ويذهب إلى تبنّي الرأي القائل إن تراخي موقف الولايات المتحدة، فيما يتصل بقضايا حقوق الإنسان، أمام الصين والقوى الآسيوية الأخرى، كان استسلاماً غير مشروط. وإن قدرة الأنظمة الآسيوية على مقاومة الضغوط الغربية في هذا الشأن قد ساندته عوامل متعددة، منها:

- تلهف رجال الأعمال الأميركيين والأوروبيين على توسيع تجارتهم مع النمور المتسارعة النمو، والاستثمار في اقتصاداتها، وقد مارسوا على حكوماتهم ضغوطاً شديدة لكي لا تخرّب علاقاتهم الاقتصادية مع الآسيويين.
- رأت الدول الآسيوية في الضغوط الغربية في مجال حقوق الإنسان انتهاكاً لسيادتها، وقدم بعضها التأييد لبعضها الآخر في أي موقف أثيرت فيه هذه القضايا على بساط البحث.

المصلحة الاقتصادية المباشرة لرجال أعمال جاءوا من تايوان واليابان وهونغ كونغ للاستثمار في الصين، التي يهمهم أن تبقى دولة أولى بالرعاية من جانب الولايات المتحدة.

- اعتبار الحكومة اليابانية نفسها - عموماً - بعيدة عن ما يتصل من السياسة الخارجية الأميركية بحقوق الإنسان، وعدم نقلها ضغوطاً غير مباشرة على أي من الدول الآسيوية.

ويعود هنتنجتون، بعد عرض مجموعة أحداث داعمة لرؤيته، إلى تأكيده أن القوة الاقتصادية المتنامية للدول الآسيوية تجعلها في حصانة متزايدة إزاء الضغط الأوروبي في موضوع حقوق الإنسان وفرض الديمقراطية على النمط الغربي. ويستشهد بما لاحظه «ريتشارد نيكسون» في عام ١٩٩٤ إذ أفاد قائلاً: «القوة الاقتصادية الصينية اليوم، تجعل محاضرات الولايات المتحدة لها عن حقوق الإنسان عملاً يتصف بالوقاحة، فعلى مدى عقد من السنين لن تكون لازمة، وبعد عقدين من السنين ستكون شيئاً مضحكاً»[١٠].

ويتحدث هنتنجتون عن المستقبل، فيرى - إنه على المدى الطويل - سوف يقوي النمو الاقتصادي علاقة المجتمعات بحكوماتها، وإذا جاءت الديمقراطية إلى دول آسيوية فإنها ستكون نتيجة تنامي قوة البورجوازية الآسيوية والطبقات المتوسطة، ورغبتها في أن تأتي الديمقراطية.

ويؤكد رأيه هذا بلفت النظر إلى إن الجهود الغربية لتبنّي حقوق الإنسان والديمقراطية في منظمات الأمم المتحدة - عموماً - لم تصل إلى شيء مهم. إذ إن قرارات حقوق الإنسان - بعد استثناءات قليلة، كإدانة العراق - كانت تلقى معارضة

حين التصويت عليها في الأمم المتحدة. وبغض النظر عن مواقف بعض دول أميركا اللاتينية، فإن الحكومات غير الغربية كانت تتردد في المشاركة بتبنّي جهود ما تراه «استعمار حقوق الإنسان».

والأمثلة المؤيدة لذلك كثيرة، منها حادثة تقديم السويد، نيابة عن عشرين دولة غربية، مشروع قرار يدين «النظام العسكري في ميانمار» وممارساته اللاإنسانية، إذ قابلته الدول الآسيوية ودول أخرى بالمعارضة وعملت على إسقاطه. كما أسقطت قرارات أخرى - بالطريقة نفسها - لإدانة إيران وغيرها.

واستطاعت الصين - على مدى خمس سنوات في فترة التسعينات - أن تحشد دعماً آسيوياً لإسقاط مشروعات قرارات تبنّاها الغرب، للتعبير عن «القلق إزاء انتهاكات لحقوق الإنسان» فيها. كما استطاعت الهند والدول الصديقة لها، عام ١٩٩٤، أن تسقط مشروع قرار پاكستاني وضع على جدول أعمال لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، يعبر عن انتهاكها تلك الحقوق في «كشمير»؛ إذ تمّ بتدخّل الصين وإيران إقناع پاكستان نفسها بسحب المشروع الذي تقدمت به.

ويذكر هنتنجتون مجموعة من الأمثلة الداعمة لاستنتاجه تراخي الولايات المتحدة وأوروبا تجاه قضايا حقوق الإنسان، خارج نطاق كتلتها الحضارية. ومن أبرز الأمثلة التي يعطيها ما حدث في مؤتمر «ڤينا» الذي ناقش حقوق المرأة، إذ يرى أن البيان الذي وافق عليه المؤتمر كان بيان «الحد الأدنى»(١١).

بل إن البيان - كما لاحظ أحد المدافعين عن حقوق الإنسان - كان وثيقة «معيبة ومتناقضة» تمثل انتصاراً للتحالف الآسيوي - الإسلامي وهزيمة

للغرب[١٢]. فهو لم يتضمن أي إقرار صريح لحقوق حرية التعبير والصحافة والاجتماع والاعتقاد، مما يجعله في جوانب كثيرة أضعف من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة قبل أكثر من نصف قرن (عام ١٩٤٨)، وكأن العالم لم يتغيّر.

ويجزم هنتنجتون أن هذا التحول، يعكس تقهقر قوة الغرب. ويقوّي موقفه بشاهد من ملاحظة أحد الأميركيين المدافعين عن حقوق الإنسان، تقول: «نظام حقوق الإنسان الدولي الذي كان قائماً في الأربعينات لم يعد له وجود، والسيادة الأميركية تقلّصت، وأصبحت أوروبا ـ رغم أحداث ١٩٩٢ ـ لا تزيد عن شبه جزيرة، وصار عالم اليوم عالماً عربياً آسيوياً أفريقيا كما هو عالم غربي. لقد أصبحت صلة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواثيق الدولية الأخرى أقل درجة ـ بالنسبة لمعظم سكان الأرض ـ مما كانت عليه في الحقبة التي تلت الحرب العالمية الثانية مباشرة»[١٣].

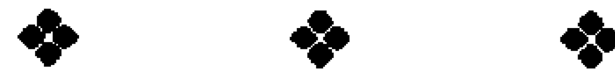
ويتوصل هنتنجتون بعد سرد عدة حوادث أخرى، إلى إن النفوذ الغربي في قضايا حقوق الإنسان قد تضاءل ـ من جهة أخرى ـ نتيجة لما يمكن عدّه ظاهرة التباس الديمقراطية، التي انعكست في مواقف الغرب الصامتة إزاء ممارسات الحكومات غير الغربية في داخل دولها. فقد سكت الغرب عن الجهر بصوته ضد تلك الممارسات المتسلطة والمنافية لحقوق الشعوب في بناء مجتمعاتها، مع كل حالة قويت فيها المصالح الاقتصادية للغرب مع هذه الدولة أو تلك[١٤].

لقد عاش الغرب ـ وخاصة الولايات المتحدة ـ خلال فترة الحرب الباردة حالة «الصديق الطاغية»، وتورّط في التعاون مع العسكر والطغاة والانتهازيين

الذين كانوا معادين للشيوعية. وبعد انتهاء الحرب الباردة لم يكن التحوّل إلى عكس هذا الموقف من الأمور الميسورة والبسيطة، فألجأه إلى غضّ النظر أحياناً كثيرة عن قضايا مهمة، وتحويل الاهتمام إلى جزئيات هامشية يصرف فيها الوقت والجهد والدعم دون القضايا الأساسية.

فجرّ ذلك كله قوة تصاعدت في مواقف الدول العديدة، المتنامية الاقتصاد والمتزايدة الأعداد السكانية، لتكون أكثر صلابة في رفض الديمقراطية وتطبيق حقوق الإنسان؛ بدعوى أنها من التقاليد الغربية، بل إنها تساهم في إعادة الهيمنة الغربية على شعوب كافحت طويلاً للتخلص منها.

ويختم هنتنجتون حديثه بإشارة إلى أن قادة الدول الغربية، الذين يعلمون أن الانتخابات النزيهة في كثير من الدول لن تأتي بحكومات صديقة لدولهم، لم يتورّعوا عن التدخّل في الانتخابات للإبقاء على حدّ أدنى من الأنظمة الموالية للغرب، الذي يبدو أنه فقد حماسته لتنمية الديمقراطية في تلك المجتمعات.



تقييد الهجرة واللجوء

يبدأ هنتنجتون حديثه عن موضوع الهجرة بالنتيجة الإحصائية التي ترى أن حركة السكان هي محور التاريخ، ويذكر أن المعدلات المتفاوتة للنمو السكاني والظروف السياسية والسياسات الحكومية أدت ـ منذ فترة طويلة ـ إلى هجرات واسعة، من أشهرها ما قام بها اليونانيون واليهود والقبائل الجرمانية والإسكندنافيون والأتراك والروس والصينيون وغيرهم.

ويذكر أن تلك الهجرات كانت سلمية أحياناً، وكانت شديدة العنف أحياناً أخرى. وقد تفاوتت النتائج المترتبة على الهجرات، تبعاً لمجموعة من العوامل المتمايزة، التي قد لا يتطابق بعضها بين الحالات المتعددة أو المناطق المتباعدة. وربما كان تصدير البشر هو البعد الأكثر أهمية في نهوض الغرب، بين القرنين السادس عشر والعشرين(١٥).

فقد شهدت نهاية القرن العشرين تدفقاً غير معهود، وأكبر حجماً، في ظاهرة الهجرة. إذ بلغ عدد المهاجرين عام ١٩٩٠ بصورة قانونية حوالي مئة مليون، وعدد اللاجئين نحو تسعة عشر مليوناً، أما عدد المهاجرين بطرق غير قانونية فيقدّر بعشرة ملايين على الأقل.

وكانت بعض أسباب هذه الموجة الجديدة من الهجرة تعود إلى انحسار الاستعمار، وقيام دول جديدة، وسياسات الدول التي تشجع على الحركة أو تدفع الناس إليها؛ وذلك إضافة إلى تأثير التحديث والتطور التكنولوجي. فالتحسن الذي أصاب وسائل الانتقال جعل الهجرة أكثر سهولة وأقل كلفة وعناء، وحفز

على البحث عن فرص عمل وتجارة، وتنمية العلاقات بيْن المهاجرين وأسرهم في أوطانهم الأم.

ولا تملك المجتمعات الغربية نظرة واحدة إلى موضوع الهجرة، ولا نظرات متقاربة أحياناً، كما هي الحال بالنسبة لموضوع أسلحة الدمار وحقوق الإنسان. ولذا فإن المواقف التي اتخذت إزاء الهجرة إلى الدول الغربية اتشحت بالغموض، وتفاوتت في المعايير، ولاسيما خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين والفترة الحالية؛ وإن كانت الهجرة القانونية قد حظيت بالقبول على نحو عام.

لكن أواخر الثمانينات شهدت زيادة معدلات البطالة العالمية وأعداد المهاجرين على نحو ملحوظ، وكانت الأغلبية غير الأوروبية قد بدأت تترك آثارها في المجتمعات التي هاجرت إليها، بصورة لا يمكن تجاهلها. وأدت طبيعة مشكلات المهاجرين غير الأوروبيين إلى حدوث تغييرات حادة في التوجهات والسياسات الأوروبية، وبعد سنوات قليلة دفعت مشكلات مماثلة إلى تغييرات في الولايات المتحدة الأميركية.

ويشير هنتنجتون إلى عدد من الإحصاءات في أعداد المهاجرين إلى الدول الغربية خلال التسعينات، وما نشأ عن تزايد أعدادهم في ضوء معدلات الخصوبة العالية بينهم، التي كانت وراء معظم الزيادات السكانية في المجتمعات الغربية مؤخراً. وهذا واحد من أهم أسباب خشية الغربيين من النتائج المترتبة على هذه الظاهرة، التي أشار إلى بعضها هنتنجتون في اقتباس عن «ميرون وينر» يقول عن الغربيين: «الآن يتم غزوهم لا بالجيوش والدبابات، وإنما بمهاجرين يتكلمون لغات أخرى، يعبدون آلهة أخرى، ينتمون إلى ثقافات أخرى، ويخشون أنهم سيأخذون وظائفهم ويحتلون أراضيهم ويستنفدون الخدمات الاجتماعية ويهددون أسلوبهم في العيش»[١٦].

وكان من نتيجة ذلك ظهور حركات معارضة للهجرة، تنامت حتى غدت

تياراً شبه عام في المجتمعات الغربية. وقد زاد في شدة هذا الموقف أنه ـ كما لاحظ ستانلي هوفمان ـ عزّز حالة نفسية (فوبيا) تتصاعد في المجتمعات الغربية، وهي «مبنية على صدامات حضارية حقيقية وقلق حول الهوية القومية»(١٧). إذ وصلت نسبة المسلمين إلى ثلثي أعداد المهاجرين إلى أوروبا في منتصف التسعينات.

وقد كان التحدي الذي أفرزته الهجرة المسلمة على أكثر من صعيد، حيث أضيف إلى زيادة الخصوبة والعوامل العديدة المشتركة الأخرى: رفض اندماج المهاجرين المسلمين في الثقافات المضيفة، حتى قالت «جين ماري دوميناك» إن هناك خوفاً متنامياً في أوروبا «من مجتمع إسلامي يتعارض مع الخطوط الأوروبية، قد يصبح نوعاً من دولة ثالثة عشرة في الاتحاد الأوروبي»(١٨).

ويقدم هنتجتون مقتطفات من الشواهد، مسندة بالأرقام الإحصائية، تشير إلى ارتفاع الأصوات المعارضة للهجرة في أغلب الدول الغربية الكبيرة، وجوانب من الاضطرابات التي أدت إليها(١٩). ويلفت النظر إلى أن الأحزاب الرئيسية في أوروبا تبنّت الخطاب والأساليب التي اتبعها اليمين والأحزاب المعادية للهجرة، وفي التسعينات كان الزعماء السياسيون الأوربيون يتنافسون في الاستجابة للشعور المعادي للهجرة؛ وهو ما أدى إلى سنّ أغلب القوانين التي حدّت من الهجرة وقيّدتها بضوابط متزايدة التشدد على نحو مستمر حتى الآن.

وانتقلت قضية الهجرة إلى صدارة الاهتمام في الولايات المتحدة بعد أوروبا، ولم تولّد ذلك التوتر العاطفي المتصاعد الشدة في بداياتها، ربما لأن الولايات المتحدة تعتبر نفسها ـ أساساً ـ بلد مهاجرين أو مقبلين جدد، إضافة إلى تنوع مصادر الهجرة إلى الولايات المتحدة أكثر مما هي عليه الحالة بالنسبة للمجتمعات الأوروبية. ولذا كان الخوف من الغرق وسط مجموعة أجنبية واحدة غير منتشرة على المستوى القومي غير وارد، وإن كان قد وصل هذه الدرجة في مناطق محدودة.

كما إن المسافة الثقافية بين أكبر جماعتي هجرة والثقافة الأميركية المضيفة، كانت أقل مما هي عليه في أوروبا. فالمكسيكيون كاثوليك ويتحدثون الاسبانية، والفلبينيون كاثوليك ويتحدثون الإنجليزية. إلا إنه رغم هذا وذاك، تحوّل الرأي العام الأميركي - بحدّة - بدءاً من صدور قانون عام ١٩٦٥، الذي سمح بزيادة كبيرة في الهجرة من آسيا وأميركا اللاتينية.

وتزايدت المعارضة لوجود المهاجرين، حتى إن بعض الدراسات عزت ارتفاع نسب الجريمة وسوء الأحوال الاقتصادية وتفسخ جوانب من المجتمع الأميركي، إلى عوامل رئيسية جاء وجود المهاجرين في مقدمتها. والولايات المتحدة الآن تتبع خطى أوروبا في تقليص أعداد غير الغربيين الداخلين إلى مجتمعاتها، بنسب عالية.

ويتساءل هنتنجتون: هل تستطيع أوروبا والولايات المتحدة وقف مدّ الهجرة إليها؟. ويجيب: إن هذا مرهون بتقدير أين تكون مصلحة كل بلد في أوروبا أو الولايات المتحدة في المستقبل، والمستقبل لا يتقرر بشكل نهائي، كما إنه لا يوجد أي مستقبل دائم[٢٠].

ويرى إن القضية ليست ما إذا كانت أوروبا سوف تصبح إسلامية، أو تتحول الولايات المتحدة إلى الهيسپانية؛ فهذا خارج حدود الاحتمال على المدى المنظور البعيد. بل القضية هي ما إذا كانت المجتمعات الأوروبية والأميركية ستغدو مجتمعات مشروخة أو متصدعة، تضم مجتمعين متمايزين منفصلين من حضارتين مختلفتين إلى حد كبير. وهذا - بدوره - يتوقف على عدد المهاجرين، ومدى استيعابهم في الثقافات الغربية السائدة في أوروبا والولايات المتحدة.

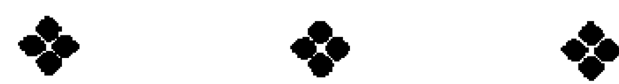
ويتوقع هنتنجتون أن يكون من نتائج استمرار الوضع الحالي بالنسبة للمجتمعات الأوروبية، أن تفرز أقطاراً منقسمة إلى مجتمعات مسيحية وإسلامية. ويمكن تجنّب هذه النتيجة إذا كانت الحكومات والشعوب الأوروبية

مستعدة لتحمل تكاليف الحدّ من تلك الهجرة، بما في ذلك التكاليف المالية المباشرة للإجراءات المضادة للهجرة، والتكاليف الاجتماعية اللازمة للمجتمعات المهاجرة الموجودة بالفعل، والتكاليف الاقتصادية المحتملة على المدى الطويل، نتيجة نقص الأيدي العاملة ونسبة الزيادة السكانية المنخفضة.

ويرجح أن مشكلة الغزو الإسلامي الديموغرافي - على أي حال - سوف تضعف، إذ إن معدلات النمو السكاني في مجتمعات شمالي أفريقيا والشرق الأوسط تصل أعلى مستوياتها قريباً، ثم تأخذ في الهبوط، على نحو ما حدث فعلاً في بعض الدول. والهجرة الإسلامية يمكن أن تنخفض بحلول عام (٢٠٢٥)، وإن كان هذا لا ينطبق على دول شبه الصحراء الأفريقية.

ويتابع هنتنجتون افتراضه الثاني، فيفيد إنه إذا حدث نمو اقتصادي، أدى إلى تعبئة مجتمعية في غربي أفريقيا ووسطها، فإن الدوافع وإمكانات الهجرة سوف تزيد، وتهديد أوروبا بخطر «الأسلمة» سيحل مكانه خطر «الأفرقة». وإن إمكانية حدوث هذا الخطر، ستكون مرتبطة - أيضاً - بمدى نقص السكان في أفريقيا نتيجة انتشار «الإيدز» والأوبئة الأخرى، وحسب درجة اجتذاب جنوبي أفريقيا لمهاجرين من أماكن أخرى في القارّة.

أما بالنسبة للولايات المتحدة فيتوقع هنتنجتون - من منطلق أن المكسيكيين يمثلون المشكلة العاجلة فيها، وعلى فرض استمرار التوجهات والسياسات الحالية - فإن تعداد السكان سوف يتغير بصورة واضحة في النصف الأول من القرن الواحد والعشرين، ويمكن لسياسات الهجرة وإجراءات الاستيعاب أن تغير أي نتائج في هذا الشأن. ويلفت النظر إلى أن التوسع المكسيكي في القرن الواحد والعشرين لن تكون تهديداته أقل من التوسع العسكري الأميركي في القرن التاسع عشر.



ويتوصل هنتنجتون في نهاية الفصل الثامن من كتابه، إلى إن ميزان القوى المتغير بين الحضارات يجعل من الصعب على الغرب - بدرجات متزايدة - أن يحقق أغراضه في مجالات انتشار الأسلحة النووية وحقوق الإنسان والهجرة، وغيرها من القضايا.

ولكي يقلّل الغرب فيها خسائره إلى حدودها الدنيا، عليه أن يستخدم موارده الاقتصادية ببراعة، معتمداً أسلوب «الجزرة والعصا» في التعامل مع المجتمعات الأخرى، فيدعم وحدته وينسق سياساته، وكذلك لكي يجعل من الصعب على المجتمعات الأخرى استخدام دولة غربية ضد دولة غربية أخرى، وأن ينمّي الاختلافات بين الدول غير الغربية ويستفيد منها.

وإن قدرة الغرب على متابعة هذه الاستراتيجية سوف تتحدد تبعاً لطبيعة صداماته مع حضارات التحدي ومداها - من جهة - ومدى قدرته على التوحّد مع حضارات الحركة وتطوير المصالح المشتركة معها - من جهة ثانية.

الفصل الثاني
سياسات التبادل الحضاري

تتمثل أغلب البحوث الأنثروبولوجية المتصلة بالحديث عن تبادل الحضارات منجزاتها المتعددةَ، في أنها تقدم صوراً محصّلة عن فحص المجتمعات الماضية، تترافق بصور أخرى راهنة للمجتمعات الموجودة في عالمنا الذي نحياه. وتبدي المقابلة بين هذين النوعين من الصور المحصلة لمجتمعات الماضي والحاضر مفارَقات تفوق ما يمكن أن يتغاضى عنه الباحث المدقق، نظراً لبُعد ما في هاتين الحصيلتين من إمكانات استنتاجية متباعدة.

ورغم وجود هذه «الإشكالية» البحثية الشائكة، فإن كثيراً من الباحثين أقدم على اعتبار «التاريخ يعيد نفسه» ونظر إلى الماضي والحاضر من خلال معايير واحدة، تجاهلت أن ما يصنع الحدَث الواحد من الأسباب قد يتعدّد إلى مستويات متفاوتة في التأثير والأهمية من منظوري الكمّ والكيف.

ووجد في مواجهة هذا الاتجاه مَن تمسّك بنفي صلاحية الاستنتاج المتصل بأوضاع الثقافة، إذا أقيم على مثل تلك الفكرة التي تخرِج «الأحداثَ» المجتمعية من سياقها لتضعها في «تصورات» سهلة التفسير أو التأويل، تؤكد ـ بدورها ـ منهجية دون أخرى في إطلاق أحكام موجهة لخدمة أغراض معينة.

ولذا نجد من غير المستغرب أن تكون الأحكام التي أدلى بها هنتنجتون في «صدام الحضارات» قد وجدت ردود أفعال متفاوتة، حتى درجة التعارض أحياناً، لأسباب تتصل بالبنية المعرفية لهذه الأحكام ـ من جهة ـ والمقدمات التي اعتمدتها

في التوصل إلى نتائجها الاستنتاجية ـ من جهة أخرى ـ وهما نموذجان سوف نتعرف عليهما في هذا الفصل، الذي يدقق النظر في جملة من المسائل.

إذ يتابع هنتنجتون في الفصل التاسع من كتابه موضوعات القسم الرابع، المتصلة بصدامات الحضارات، ويعنونه بـ«السياسات العالية أو الكونية للحضارات» في سياق معالجة النقاط التفصيلية للأطروحة التي نتابعها عنده.

وهو لا ينفكّ عن التركيز على المحاور الأساسية التي أقام عليها بنيانه التحليلي، بغرض تقديم عدسة لرؤية السياسات العالمية، كما ذكر في مواضع عديدة. ولذا فإنه يضع مدخلاً عاماً يعيد فيه التذكير بما رسمه من وجود المراكز الحضارية والخطوط الفاصلة بين الحضارات، ثم ينتقل إلى المسائل ذات الأهمية في إطار التفريق بين الصدامات المحلية والخارجية.



مركز الحضارة وتخومها التصادمية

يقرّر هنتنجتون في بداية هذا الفصل أن الحضارات هي القبائل الإنسانية النهائية، وصدام الحضارات هو صراع قبلي على نطاق كوني. إذ يرى من الممكن قيام علاقات وتحالفات تكتيكية محدودة وخاصة بين الدول والجماعات المنتمية إلى حضارتين مختلفتين، بغرض تنمية مصالحهما ضد كيانات تنتمي إلى حضارة ثالثة أو من أجل أهداف مشتركة أخرى؛ إلا إن هذه العلاقات لن تكون وثيقة ولا دائمة بل ستبقى باردة وعدائية في معظم الأحوال(١).

فالعلاقات بين الدول المنتمية إلى حضارات مختلفة موروثة عن الماضي - عنده - أشبه ما تكون بتحالفات الحرب العسكرية الباردة، لا تلبث أن تضعف أو تتبخّر. والآمال في وجود «مشاركات» وثيقة متشابكة بين الحضارات، على شاكلة تلك التي توصلت إليها الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي لن تتحقق.

وما سيحدث - على الأرجح - هو أن العلاقات المتشابكة بين الحضارات سيطرأ عليها التفكيك والعنف، وتصبح نوعاً من «السلام البارد» الذي كان «بوريس يلتسين» يحذّر من سيطرته على مستقبل العلاقات الروسية مع الغرب، أي أن تقترب من «الحرب الباردة». هذا المصطلح الذي وصف به الاسبان في القرن الثالث عشر «تعايشهم القلق» مع المسلمين في حوض البحر الأبيض المتوسط، ورأى غير قليل من الباحثين في تسعينات القرن العشرين أنه يعود في صيغة «حرب حضارية باردة» بين المسلمين والغرب من جديد(٢).

ويورد هنتنجتون مجموعة من المصطلحات المرشحة للتعبير عن حالة

العلاقات المتوقع قيامها بين الكيانات المنتمية إلى الحضارات المختلفة خلال الفترة المقبلة، من ذلك قوله: السلام البارد، الحرب الباردة، حرب التجارة، شبه الحرب، السلام القلق، العلاقات المضطربة، التنافس الحاد، سباق التسلح .. وغير هذه.

ويذهب إلى إن الثقة والصداقة ستكونان من العملات النادرة، وأن الصدامات والمواجهات بين الحضارات ستأخذ شكلين: على المستوى المحلي أو الصغير، وعلى المستوى العالمي أو الكبير.

ويعدّ من زمرة الشكل الصغير للصدام: صدامات الخطوط الفاصلة بين الحضارات أو التخوم والحوافّ، صدامات الجماعات المنتمية إلى حضارات مختلفة داخل دولة واحدة، صدامات بين جماعات تحاول إقامة دول جديدة على أنقاض دول قديمة. وهذا ما سيعود إلى بحثه في الفصلين الباقيين من هذا الباب، وسوف نتابعه في مواضعه.

أما زمرة الشكل الكبير للصدام الحضاري - التي نتابعها معه هنا في هذا الفصل - فيرى أنها تحدث بين دول المراكز الرئيسية في الحضارات، والقضايا المحورية التي تدور حولها هي ذاتها القضايا الأساسية التي دارت حولها الصدامات الدولية في الفترات التاريخية المنصرمة، وتتضمن(٢):

١- النفوذ النسبي في إحداث التغيرات العالمية، وأداء المنظمات العالمية كالأمم المتحدة وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي.

٢- القوة النسبية المتجسدة في الاختلاف حول سياسات عدم انتشار أسلحة الدمار الشامل والتحكّم في سباق التسلح.

٣- القوة الاقتصادية والرخاء اللذان يبدوان في سياق النزاع حول قضايا التجارة والاستثمار وغيرهما.

٤ـ توظيف إمكانات دولة أو دول تنتمي لحضارة محددة في حماية أقارب بعض رعاياها الذين يعيشون في دولة تنتمي إلى حضارة أخرى، أو طرد أناس ينتمون إلى حضارة أخرى من أراضي دول حضارة معينة مختلفة.

٥ـ القيم والثقافة المسبّبة للصدام حينما تحاول دولة ما أن تتبنّى أو تفرض قيمها على شعب حضارة أخرى.

٦ـ انخراط دول المركز الحضاري في الصدامات الحادثة على التخوم أو خطوط التقسيم والفصل بين الحضارات المختلفة.

فهذه القضايا عند هنتنجتون تشكل مصادر الصدام بين الناس على امتداد الحقب التاريخية العديدة؛ وحين تشترك في المصادمات دول تنتمي إلى حضارات مختلفة، فإن الاختلافات الثقافية تجعل تلك الصدامات أكثر شدة.

إذ تعمد دول المركز إلى حشد جماعاتها الحضارية في المصادمات، وقد تسعى إلى الحصول على دعم دول حضارة ثالثة، وأن تتبنّى الانقسامات الموجودة في الحضارات المعارضة وحركات التمرّد ضدها، وتستخدم أقصى ما تستطيع من تحركاتها الدبلوماسية والسياسية والاقتصادية والسرية وإغراءات الدعاوة وضغوطها بغرض تحقيق أهدافها.

ويستبعد هنتنجتون أن تستخدم دول المركز في هذه الصدامات الحضارية الكبيرة قوتها العسكرية على نحو مباشر ضدّ بعضها بعضاً، إلا في مواقف ذات ظروف خاصة، على نحو ما حدث في الشرق الأوسط بين العرب وإسرائيل وما حدث بين بعض دول شبه القارة الهندية.

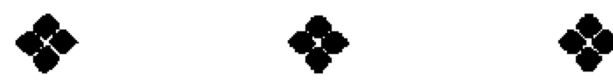
وحصر إمكان اشتعال حروب بين دول المركز في حالتين فقط، هما:

أولاً: تطور مصادمات التخوم الحضارية نتيجة التصعيد بين الجماعات المحلية، وحشد أعداد كبيرة لخوض قتال محلي. فقد تشارك دول المركز الحضاري لاحتواء هذا الصدام أو حلّه.

ثانياً: قد تنشأ حروب دول المركز بسبب تغير ميزان القوى العام بين حضارتين أو أكثر، فتبادر بعضها إلى تصفية بعض.

وأشار إلى أن مدى تشجيع العوامل المماثلة للصدامات بين دول المركز الصاعدة والدول المتداعية في الحضارات المختلفة، يتوقف ـ إلى حدّ ما ـ على الطريقة التي تتبعها الدول للتكيف مع القوة الجديدة الناشئة، سواء كان ذلك بغرض التوازن معها أو الالتحاق بها. ويضرب مثالين على هذا، إذ يرى أن الالتحاق هو الأكثر تمييزاً للحضارات الآسيوية، بينما ولّد صعود القوة الصينية محاولات للتوازن في حضارات الولايات المتحدة وروسيا والهند.

ويذهب إلى أن حرب السيطرة المفقودة في التاريخ الغربي، هي تلك التي كان يفترض أن تقوم بين بريطانيا العظمى والولايات المتحدة، والسبب في عدم نشوبها هو وجود علاقة قرابة ثقافية بين السلام البريطاني الذي تحول إلى سلام أميركي. وغياب هذا النوع من القرابة الثقافية بين الغرب والصين لا يجعل الصراع المسلح بينهما مؤكداً، لكنه يجعله ممكناً.



العلاقة بين الإسلام والغرب

يشير هنتنجتون في بداية حديثه عن «الإسلام والغرب» إلى أن بعض الغربيين ـ بمن فيهم الرئيس بيل كلينتون ـ ينفون وجود أي مشكلة بين الغرب والإسلام، ويحصرون المشكلات القائمة مع بعض المتطرفين الإسلاميين فقط. ويعلّق على هذا بقوله: إن أربعة عشر قرناً من التاريخ تقول عكس ذلك[٤].

فالعلاقات بين الإسلام والمسيحية ـ الأرثوذكسية والغربية ـ غالباً ما كانت عاصفة، وكان كلٌّ منهما يمثل «الآخر» تجاه نظيره. ولذلك بدا صدام القرن العشرين بين الديمقراطية الليبرالية والماركسية اللينينية ظاهرة سطحية وزائلة، قياساً إلى علاقة التصادم المستمر والعميق بين الإسلام والمسيحية. صحيح إن التعايش السلمي بين الإسلام والغرب قد ساد في فترات معروفة، إلا إن العلاقة بينهما كانت في أغلب الأحوال قائمة على تنافس واضح اتسم بدرجات متباينة الشدة من الحرب الباردة.

لقد كانت خطوط العقيدتين تصعد وتهبط عبر القرون، في تتابع من حالات المواجهة المؤثرة واليقظات والانتكاسات. واستطاع المدّ الإسلامي من بداية القرن السابع حتى منتصف القرن الثامن أن يقيم حكماً إسلامياً في شمالي أفريقيا وأيبيريا والشرق الأوسط وفارس وشمالي الهند. واستقرت خطوط الفصل بين المسيحية والإسلام لمدة تزيد على قرنين، حقق بعدها المسيحيون ـ في أواخر القرن الحادي عشر ـ سيطرتهم على غربي البحر الأبيض المتوسط، فأخضعوا صقلية واستولوا على طليطلة.

لقد بدأت المسيحية حملاتها الصليبية عام ١٠٩٥، وحاول الحكام المسيحيون على مدى قرن ونصف القرن أن يفرضوا حكم المسيحية في «الأراضي المقدسة» وما يجاورها في منطقة الشرق الأوسط، فنجحوا في بعض الأحوال بدرجات متفاوتة. لكنهم خسروا عام ١٢٩١ آخر موطئ قدم لهم، فيما كان ظهور الأتراك العثمانيين قد بدأ على مسرح الأحداث.

وقد أضعف العثمانيون بيزنطة، ثم غزوا معظم بلدان منطقة البلقان وشمالي أفريقيا، واستولوا على القسطنطينية عام ١٤٥٣، وحاصروا ڤيينا عام ١٥٢٩. وأشار «برنارد لويس» إلى أنه «لمدة حوالي ألف سنة، منذ توقف أول مغربي في اسبانيا حتى الحصار التركي الثاني لمدينة ڤيينا، كانت أوروبا تحت تهديد مستمر من الإسلام»(٥). فالإسلام هو الحضارة الوحيدة التي جعلت استمرار الغرب موضع شك، وقد حدث ذلك مرتين على الأقل.

وانقلب مدّ السيطرة بحلول القرن الخامس عشر، فاستعاد المسيحيون أيبيريا بالتدرّج، وتابعوا إلى غرناطة التي بلغوها عام ١٤٩٢، في الوقت الذي كانت الابتكارات الأوروبية في الملاحة البرتغالية وغيرها تساعد في تطويق الأراضي الإسلامية، وتتجه إلى المحيط الهندي ثم ما وراءه، وينهي الروس حكم التتار الذي امتدّ قرنين من الزمن.

وكان إخفاق العثمانيين في الاستيلاء على ڤيينا التي حاصروها مرة ثانية عام ١٦٨٣ بداية تراجع متواصل لهم؛ شهد انتفاض الشعوب الأرثوذكسية في البلقان إلى تحرير نفسها من الحكم العثماني، وتوسع إمبراطورية هابسبورغ، وتقدّم الروس نحو البلقان والقوقاز. وأنهت بريطانيا وفرنسا وإيطاليا ـ مع انتهاء الحرب العالمية الأولى ـ حكم الأتراك، وأقامت حكمها المباشر وغير المباشر على الأراضي المجاورة لأراضي الجمهورية التركية.

لم يكن في عام ١٩٢٠ سوى أربع دول مستقلة عن الحكم غير الإسلامي،

هي: تركيا والسعودية وإيران وأفغانستان؛ لكن الاستعمار الغربي بدأ انحساره ببطء منذ العشرينات والثلاثينات، وتسارع بتأثر الحرب العالمية الثانية، ثم ساعد تفكيك الاتحاد السوفيتي في تسعينات القرن العشرين على حصول مجتمعات إسلامية أخرى على استقلالها.

ويشير هنتنجتون إلى إنه طبقاً لبعض الدراسات المختصة، كان ٩٢٪ من أراضي البلاد الإسلامية تحت سيطرة حكومات غير إسلامية خلال فترة ١٧٥٧ - ١٩١٩، وبحلول عام ١٩٩٥ عادت نسبة ٦٩٪ من تلك الأراضي إلى الحكم الإسلامي، وأصبح المسلمون أغلبية ساحقة في حوالي ٤٥٪ من تلك الدول المستقلة. وقد عكس هذا الطابع العنيف لعلاقة المسلمين بالغرب، حيث كانت نسبة ٥٠٪ من الحروب الناشبة بين الدول مختلفة الأديان بين عامي ١٨٢٠ - ١٩٢٩ حروباً بين مسلمين ومسيحيين(٦).

ويرى هنتنجتون أن أسباب هذا النمط من الصدامات لا يكمن في ظاهرة انتقالية، كالعاطفة المسيحية في القرن الثاني عشر، أو الأصولية الإسلامية في القرن العشرين؛ بل إنه ناتج عن طبيعة الديانتين والحضارتين المؤسستين عليهما.

لقد كان الصدام نتيجة اختلاف مفهوم المسلمين للدين الإسلامي كأسلوب حياة يتجاوز مجرد ربط الدين بالسياسة، عن المفهوم المسيحي الغربي الذي فصل الدين المسيحي عن السياسة وباعد بين مملكة الرب ومملكة قيصر. كما كان الصدام - أيضاً - نتيجة التشابه بين الإسلام والمسيحية، اللذين يؤمنان بوجود إله نهائي يختلف عن آلهة الأديان التعددية الأخرى ولا يقبلها.

وقد نظر كل من الإسلام والمسيحية إلى العالم نظرة ثنائية: نحن، هم. وادعى كلٌ منهما أنه العقيدة الوحيدة الصحيحة، التي يجب أن يتبعها الجميع. وكان الدينان تبشيريين، يريان أن على أتباعهما تقع مهمة هداية غير المؤمنين وتحويلهم إلى إيمانهم الصحيح.

انتشر الإسلام منذ البداية بالفتح، والمسيحية فعلت الشيء نفسه كلما حانت لها فرصة. وإن مفهومي «الجهاد» الإسلامي و«الصليب» المسيحي لايتشابهان فحسب، بل هما يميزان هذين الدينين عن الأديان الأخرى المعروفة في العالم. فالإسلام والمسيحية - مع اليهودية أيضاً - ترى للتاريخ نظرة «غائية»، خلافاً للحضارات الأخرى التي تنظر إليه باعتباره حلقات متتابعة تكرارية أو منفصلة.

وقد تأثرت شدة الصدام بين الإسلام والمسيحية عبر التاريخ صعوداً وهبوطاً، بأوضاع النمو الديمغرافي وبالتطورات الاقتصادية والتحول التكنولوجي وأحوال الالتزام بالعقائد الدينية. فكان انتشار الإسلام في القرن السابع مصحوباً بهجرات كثيفة غير مسبوقة - عددياً وزمنياً - من الشعوب العربية إلى أراضي الإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية. وبعد ذلك بقرون قليلة كان الصليبيون - إلى حد كبير - نتاجاً للنمو الاقتصادي والتوسع السكاني في أوروبا ، التي استطاعت في القرن الحادي عشر تعبئة أعداد كبيرة من الفرسان والمقاتلين والفلاحين للسير نحو «الأرض المقدسة». وأدى النمو السكاني الكبير لأوروبا في القرن التاسع عشر إلى هجرة جديدة باتجاه أراضي المسلمين وغيرهم، مرة أخرى.

وبعدّ هنتنجتون مجموعة من العوامل المشابهة لما ذكرناه، باعتبارها زادت من حدة الصدام بين الإسلام والغرب، في أواخر فترة القرن العشرين، هي(٧):

أولاً: أدى النمو السكاني بين المسلمين إلى وجود أعداد كبيرة من الشبان العاطلين عن العمل والساخطين على الأوضاع السائدة، فتحوّلوا إلى تبنّي القضايا الإسلامية، وصاروا يشكلون ضغطاً على المجتمعات المجاورة ويهاجرون إلى الغرب.

ثانياً: أعطت الصحوة الإسلامية ثقة جديدة للمسلمين في طبيعة حضارتهم وقدرتها وقيمها المتميزة عن نظائرها في الحضارة الغربية.

ثالثاً: الاستياء الشديد المتولّد بين المسلمين نتيجة الجهود الغربية المستمرة لتعميم القيم والمؤسسات الغربية، بغرض المحافظة على التفوق العسكري والاقتصادي، وممارسة التدخل في خلافات العالم الإسلامي وصداماته.

رابعاً: اختفاء العدو المشترك بين الإسلام والغرب بعد سقوط الشيوعية، مما جعلهما في موضع مجابهة خطر أحدهما تجاه الآخر.

خامساً: الاحتكاك المتزايد بين المسلمين والغربيين ولّد لدى الجانبين مشاعر عدائية منبعها التمسك بالهويّة المختلفة عن هوية الآخر، إضافة إلى ما يثيره الاختلاط والامتزاج من خلافات حول حقوق أبناء حضارة ما في دولة يسيطر عليها أبناء حضارة أخرى، ولاسيما بعد انهيار مشاعر التسامح المتبادلة بين المسلمين والمسيحيين في الثمانينات والتسعينات.

ولذا فإن هنتنجتون يرى أن أسباب الصراع بين المسلمين والغرب متجددة، وهي موجودة في الأسئلة الأساسية للقوة والثقافة. من الفاعل ومن هو المنفعل، من الذي يجب أن يحكم ومن الذي يجب أن يكون محكوماً. والقضية المركزية لصراعهما مستقرة في جذورهما، يضاف إليها وجود صدام ناتج عن اختلاف صورتيهما ولو كان لا معنى له. والإسلام ـ مادام كذلك، وسيبقى كما هو ـ والغرب مادام كذلك ـ وليس مؤكداً بقاؤه كما هو ـ فإن الصراع الأساسي بين هاتين الحضارتين وأساليب كل منهما في الحياة سوف تتحكم في تحديد علاقاتهما المستقبلية، على ما نحو ما حدث خلال الأربعة عشر قرناً الماضية، ويزيد من تعكيرها مجموعة أخرى من القضايا التي تختلف مواقفهم إزاءها أو تتصادم مصالحهم فيها.

وقد تمثّلت ـ على مرّ التاريخ ـ واحدة من هذه القضايا في السيطرة على مساحة أكبر من الأراضي، وإن كان هذا العامل قد بدأ يفقد تأثيره بصورة نسبية. فحتى التسعينات من القرن العشرين كان هناك ١٩ بؤرة صدام بين

المسلمين والمسيحيين، من إجمالي ٢٨ بؤرة صدام بين المسلمين وغير المسلمين على خطوط الفصل الحضارية أو التخوم؛ منها ١١ ضد الأرثوذكس و٩ ضد أتباع المسيحية الغربية في جنوبي أفريقيا وجنوب شرقي آسيا. وواحد فقط من تلك المصادمات بلغ درجة العنف، هو ذاك الذي حدث بين الكروات والبوسنيين على تخوم الفصل بين الغرب والإسلام.

لقد خلق انتهاء الاستعمار الغربي والتوسع الإسلامي نوعاً من الفصل الجغرافي، بحيث لم يبقَ تجاور مباشر بين المجتمعات الغربية والإسلامية إلا في بعض مناطق قليلة من البلقان. وهذا يعني أن تركيز الصدام بين الغرب والإسلام على الأراضي أصبح أقل مما هو على قضايا التداخل الحضاري الأوسع، مثل انتشار الأسلحة وحقوق الإنسان والتحكم في الثروة النفطية والهجرة وإرهاب الإسلاميين والتدخل الغربي.

وقد اعترف المسلمون والغربيون بهذا العداء التاريخي المتصاعد، حتى نهاية الحرب الباردة. فعلى سبيل المثال كان «بارن بوزان» في عام ١٩٩١ يحدد مجموعة من الأسباب لنشوب حرب مجتمعية باردة «بين الغرب والمسلمين، تقف فيها أوروبا على خط المواجهة». وقد ذهب إلى إن هذا التطور ذو صلة بالقيم العلمانية المناقضة للقيم الدينية، وله صلة بالخصومة التاريخية بين المسيحية والإسلام، وبالغيرة من القوة الغربية، وبالاستياء من السيطرة الغربية الضاغطة على السياسة في الشرق الأوسط بعد زوال الاستعمار، وبمشاعر المرارة والذلّ نتيجة المقابلة بين ما أنجزته الحضارتان الإسلامية والغربية خلال القرنين الأخيرين(٨).

ورأى بوزان أن الحرب المجتمعية الباردة مع الإسلام سوف تساعد في تقوية الهوية الأوروبية بصورة عامة، في وقت يعتبر حاسماً بالنسبة لمسيرة الوحدة الأوروبية. ولذا «فقد يوجد في الغرب اتجاه مجتمعي لا يقف عند حدود

الاستعداد لدعم حرب مجتمعية باردة مع الإسلام فقط، بل يتبنّى سياسات تشجّع على إشعالها» أيضاً.

ويستشهد هنتنجتون برأي المفكر اليهودي برنارد لويس عن ما سمّاه «جذور الغضب الإسلامي» عام ١٩٩٠ إذ قال: «لا بدّ أن يكون واضحاً الآن أننا نواجه حالة وحركة تتخطيان مستوى القضايا والسياسات والحكومات التي تتابعها بصورة كبيرة، وهو أمر لا يمكن أن يوصف بأقل من صدام الحضارات، الذي قد يكون أمراً غير منطقي، لكنه بالتأكيد ردّ فعل تاريخي لتنافس قديم ضد تراثنا اليهودي - المسيحي وحاضرنا العلماني وانتشارهما في أنحاء العالم، ومن المهم جداً أن لا ننجرّ إلى ردّ فعل تاريخي لامنطقي يعادل ذاك الفعل المنافس الذي يستثيرنا»(٩).

ويقول هنتنجتون إن هناك ملاحظات مماثلة في الجانب الإسلامي، ويستشهد بقول الصحافي «محمد سيد أحمد» عام ١٩٩٤: «هناك علامات لا تخفى على المتابعين تؤكد وجود صدام يتزايد بين الفكر اليهودي - المسيحي وحركة الإحياء الإسلامي، يمتدّ الآن من المحيط الأطلنطي غرباً إلى الصين شرقاً»(١٠).

ويورد شواهد أخرى تؤكد هذه المواقف(١١)، ويصل إلى القول إن من الصعب أن نعثر في نهاية القرن العشرين على مديح للقيم والمؤسسات الغربية على لسان أي مسلم، سواء كان من السياسيين أم الرسميين أم الأكاديميين أم رجال الأعمال. بل هم يؤكدون - على العكس - وجود اختلافات بين حضارتهم والحضارة الغربية، ويقولون بتفوق ثقافتهم والحاجة إلى المحافظة عليها ضد الهجمة الغربية. فالمسلمون يخشون القوة الغربية، وهم ممتعضون مما تمثله من خطر على مجتمعاتهم ومعتقداتهم.

المسلمون يرون الثقافة الغربية ثقافة مادية فاسدة متفسخة ولا أخلاقية،

تنطوي على كثير من المغريات، ويؤكدون الحاجة الملحة إلى مقاومة تأثيرها في أسلوب حياتهم. ويهاجم المسلمون الغرب بدرجات متزايدة، ليس بسبب اتباعه ديناً غير مكتمل أو محرّف فقط، باعتبارهم أهل كتاب، بل لأن الغرب لا يتبع ديناً على الإطلاق.

ويرى المسلمون في العلمانية اللادينية ثم اللاأخلاقية شروراً أسوأ من المسيحية الغربية التي أنتجتها. وبعد أن كان الغرب خلال فترة الحرب الباردة يصف خصمه السياسي بـ«الشيوعي الكافر» أضحى المسلمون بعد الحرب الباردة يرون خصومهم في «الغرب الكافر». والانطباعات المأخوذة عن الغرب باعتباره متغطرساً ومادياً وقمعياً ومتوحشاً ومتفسخاً، ليست وقفاً على الأصوليين الإسلاميين والمتشددين، بل هي سائدة في أذهان كثير من أولئك الذين يعتبرهم الغرب حلفاء له أو من المؤيدين الدائمين.

ومهما كانت آراء المسلمين السياسية والدينية، فهم متفقون على وجود اختلافات جذرية بين ثقافتهم وثقافة الغرب. ويمكن أن نرى ردّ الفعل تجاه الغرب، ليس من خلال الاندفاع الفكري للصحوة الإسلامية فقط، بل في تحوّل مواقف حكومات البلاد الإسلامية تجاه الغرب أيضاً.

فالحكومات التي أعقبت فترة الاحتلال مباشرة كانت غربية في أيديولوجياتها وسياساتها العامة، وموالية للغرب في سياساتها الخارجية، مع بعض استثناءات كما في الجزائر وإندونيسيا، لأن الاستقلال جاء نتيجة ثورة وطنية. لكن تلك الحكومات الموالية للغرب سرعان ما بدأت تتغير، وتحلّ مكانها حكومات أقلّ ميلاً إلى الغرب أو معادية له، كما في العراق وليبيا واليمن وسوريا وإيران والسودان وأفغانستان، وعلى نحو أقلّ شدة في التوجه والانحياز مثل تونس وإندونيسيا وماليزيا.

وحكومتا تركيا وباكستان ـ الحليفين الأساسيين للولايات المتحدة في

الحـرب البـاردة - واقـعـتـان تحت ضـغط سـيـاسي إسـلامي داخلي، وتتـعـرّض روابطهـمـا مع الغرب لتوترات متصاعدة. وباستـثناء الكويت، لم يكن هناك حتى عام ١٩٩٥ أي دولة إسـلاميـة تعدّ أكـثر ولاء للغرب مما كـانت عليـه قبل عـشـر سنوات.

وأصـدقـاء الـغـرب المقـرّبون في العـالم الإسـلامي الآن، هم مـثل الكويت والسعودية ومشيخات الخليج المعتمدة على القوة العسكرية الغربية، أو مثل مصر والجزائر المعتمدتين على الغرب اقتصادياً. وكما أدى تفكيك الاتحاد السوفيتي إلى انهـيـار الأنظمـة الشـيـوعـيـة في أوروبا الشـرقـيـة التي كـانت تعـتـمـد على مساعدات الغرب الاقتصادية والعسكرية، فمن الراجح أن تلقى توابع الغرب من الأنظمة الإسلامية المصير نفسه، إذا اتضح عدم قدرته على مساعدتها.

ويذهب هـنتجـتون إلى القـول بإمكان مـقـارنة العـداء الإسـلامـي المتـزايد للغـرب، بالقلق الغـربي المتزايد تجـاه الخطر الإسلامي الممثل في التطـرف. فهم ينظـرون إلى الإسـلام باعـتـبـاره مـصـدراً للانتـشـار النووي والإرهـاب، ويرون في المسلمين مهاجرين غير مرغوبين في أوروبا.

ويؤكـد أن قـادة الغـرب وشـعـوبه يتشـاركـون هذه المخـاوف، على نحـو مـا أظهـرت بعض استطلاعـات الرأي ذلك في الولايات المتحدة وأوروبا[١٢]. حتى إن تخطيط حلف «ناتو» بدأ يتجه إلى حساب التهديدات المحتملة من الجنوب، بعد انحسـار التهديد العسكري مـن الشرق. وقد قـال مسؤول أميـركي سـابق: «وجود القـوات العـسكرية الأمـيـركـيـة في أوروبا ليس عـلاجاً للمشـكلات التي صنعـهـا الإسلام الأصولي، فهذه القوات تؤثر في الوضع العسكري للمنطقة كلها، ومايزال أبناء المنطقة يتذكرون الانتشار الناجح للقوات الأميركية والفرنسية والبريطانية في حرب الخليج ١٩٩٠ - ١٩٩١»[١٣].

ويستنتج هنتجـتون - بعد عرضـه - أن مثل هذه التصـورات المتبـادلة عند

المسلمين والمسيحيين، إلى جانب التطرف الإسلامي، لا يستغرَب أن تكون قد نجحت في إيجاد حالة شبيهة بالحرب الحضارية بين الإسلام والغرب بعد الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩.

ويسيمّيها شبه حرب، لثلاثة أسباب:

أولاً: لم يكن الإسلام كله يحارب الغرب، بل دولتان أصوليتان (إيران والسودان) وثلاث دول غير أصولية (العراق وليبيا وسوريا) وعدد من المنظمات الإسلامية التي تدعمها دول إسلامية كالسعودية. كانوا يحاربون الولايات المتحدة، وبريطانيا ودولاً وجماعات غربية أحياناً، إلى جانب إسرائيل واليهود عموماً.

ثانياً: كان شبه الحرب هذا يتم بوسائل محدودة - بغض النظر عن حرب الخليج - تمثلت في الأعمال الإرهابية وخطف الطائرات والعمل السري من جهة المسلمين، والعقوبات الاقتصادية من جهة الغرب.

ثالثاً: لم يكن العنف المتكرر مستمراً، وأثار ردود فعل متفاوتة حسب شدته، ولذا كان عدد الضحايا قليلاً نسبياً، لم يزد على بضعة آلاف خلال فترة طويلة، ووقع في صفوف الجانبين.

ورغم هذا فإن كلا الطرفين اعتبر تلك المصادمات بمثابة حرب؛ إذ صرح «الخميني» منذ بدايات ثورته أن إيران في حالة «حرب فعلية» مع الولايات المتحدة، وكان «القذافي» يدعو إلى الجهاد ضد الغرب، وتكلّم القادة المسلمون في الجماعات المتطرفة والدول الأخرى بالأسلوب نفسه.

أما الولايات المتحدة فاعتبرت سبع دول تمثل الإرهاب في العالم، بينها خمس دول إسلامية هي: إيران والعراق وسوريا وليبيا والسودان، إلى جانب كوبا وكوريا الشمالية. وغالباً ما أشار مسؤولون أميركيون إلى وجود حالة حرب مع

تلك الدول، أو صنّفوها باعتبارها خارجة على القانون أو شاذة أو تستخدم العنف، ووضعوها خارج المجتمع الحضاري العالمي، وجعلوا منها أهدافاً لإجراءات عقابية فردية وجماعية.

فإذا كان المسلمون يزعمون أن الغرب يحارب الإسلام، والغربيون يزعمون أن الإسلام يحار ب الغرب، فإن من الممكن استنتاج أن ما يدور بينهما شيء يشبه الحرب إلى حدّ كبير. وحالة شبه الحرب هذه تظهر في اعتماد كل طرف على مرتكزات من قوته الخاصة وأخرى من ضعف الطرف الآخر.

ويتبين على المستوى العسكري أن المسلمين نفذوا بعض عمليات إرهابية وخطف طائرات، وتفجير سيارات وأهداف مفخخة، وإلقاء قنابل على أهداف مختارة، واغتيال بعض الأشخاص. وفي الطرف المقابل تآمرت الولايات المتحدة لقلب أنظمة الحكم، وشاركت في عمليات موجهة ضد الإسلاميين على نحو لم تفعله ضد أي شعب من حضارة أخرى. ومازال حتى اليوم درجة العنف بين الطرفين في بعض مستوياتها الدنيا، ولا يصفان ما يجري بأنه أعمال حربية تتطلّب رداً واسعاً.

يزعم القادة الأميركيون أن المسلمين المتورطين في شبه الحرب قلة صغيرة، وأن الأكثرية المسلمة المعتدلة ترفضها. وقد يكون هذا صحيحاً، إلا إنه لا يوجد ما يؤيده. فالاحتجاجات ضد العنف الموجّه للغرب غائبة في الدول الإسلامية، والحكومات الإسلامية - حتى الصديقة للغرب منها - تصمت لدرجة لافتة للنظر حينما يفترض بها إدانة الأعمال الإرهابية ضد الغرب.

كما إن الحكومات والشعوب الأوروبية كثيراً ما أيّدت، وقليلاً ما انتقدت، الإجراءات التي تتخذها الولايات المتحدة ضدّ خصومها الإسلاميين. وهذا شكل من السلوك يتناقض مع المعارضة الشديدة التي كان يبديها الغرب إزاء الإجراءات الأميركية ضد الاتحاد السوفيتي، خلال فترة الحرب الباردة. والسبب الأساسي

في هذا هو أن الأقارب يقفون مع بعضهم في صراع الحضارات، خلافاً للوضع في الصراعات الأيديولوجية.

وينتهي هنتنجتون إلى القول إن المشكلة المهمة بالنسبة للغرب ليست الأصولية الإسلامية، بل الإسلام نفسه، بما هو حضارة مختلفة لدى شعوبها قناعة بتفوق ثقافتها ويسكنها هاجس أن قوتها محدودة أو ضعيفة. والمشكلة المهمة بالنسبة للإسلام ليست المخابرات المركزية الأميركية ووزارة الدفاع، بل الغرب نفسه، بما هو حضارة مختلفة لدى شعوبها قناعة بعالمية ثقافتها ويسكنها هاجس أن قوتها المتفوقة تفرض عليها التزاماً بنشر هذه الثقافة في العالم. فهذه هي المكونات الأساسية التي تغذّي الصدام بين الإسلام والغرب(١٤).



العلاقة بين آسيا والولايات المتحدة

يذهب هنتنجتون إلى عدّ التغيرات الاقتصادية في آسيا، ولاسيما في شرقيها، واحدة من أهم التطورات التي شهدها العالم في النصف الثاني من القرن العشرين. إذ ولّد ذلك النمو الاقتصادي في التسعينات انتعاشاً شمل الترابط القائم في الشبكة التجارية الممتدة بين شرقي آسيا وبلدان المحيط الهادئ، على نحو اعتبر أساساً لترسيخ سلام ووئام بين تلك الدول.

وقد بُني هذا التفاؤل على افتراض غامض معقد، يرى أن التبادل التجاري قوة ثابتة تدعم السلام. والواقع يشير إلى غير هذا، إذ خلق النمو الاقتصادي عدم استقرار اقتصادي داخل تلك الدول وفيما بينها، وغيّر ميزان القوى في الدول والمنطقة. لقد جعل التبادل التجاري اتصال الناس ببعضهم ممكناً وأكثر فاعلية، لكنه لم يجعلهم يتوصلون إلى الاتفاق على المصالح. وهذه المسألة شبه مؤكدة على مرّ التاريخ، حيث أدى ذلك إلى تعميق الاختلافات بين الشعوب وإثارة المخاوف المتبادلة.

فالتجارة بين الدول تولّد صراعات مع ما تحققه من فوائد، ولو طبقنا ما حدث في الماضي فإنه يمكن القول إن شمس اقتصاد آسيا الساطعة ستولّد ظلام سياسة آسيا وعدم استقرارها وتصادمها.

ويشير هنتنجتون إلى إنه يمكن تمييز ثلاثة أساليب لتمزق السياسة العالمية، نتيجة النمو الاقتصادي والثقة المتزايدة في الدول الآسيوية، هي(١٥):

أولاً: النمو الاقتصادي يجعل الدول الآسيوية تزيد قدراتها العسكرية، ويثير القلق تجاه العلاقات المستقبلية بينها. كما يدفع بالخلافات والتنافسات التي كانت مكبوحة خلال الحرب الباردة إلى الواجهة، فيعجّل ظهور الصدام وعدم الاستقرار في المنطقة.

ثانياً: النمو الاقتصادي يزيد حدة التصادم بين المجتمعات الآسيوية والغرب، وخاصة الولايات المتحدة، ويزيد من احتمال انتصار المجتمعات الآسيوية في هذه المواجهة.

ثالثاً: النمو الاقتصادي لآسيا يزيد من النفوذ الصيني في المنطقة، ويزيد من احتمال تأكيد الصين سيطرتها في شرقي آسيا على نحو يدفع بعض الدول إلى الانضمام إليها والتكيف مع هذا التحول، أو العمل على تحقيق توازن يكفل احتواء النفوذ الصيني.

ويذكر أن العلاقات الدولية المهمة - خلال قرون طويلة من السيطرة الغربية - كانت نوعاً من لعبة غربية بين قوى الغرب الكبرى، تشارك فيها بدرجات متفاوتة روسيا في القرن الثامن عشر واليابان في القرن العشرين، ولكن الساحة الرئيسية لمواجهة تلك القوى الكبرى وتعاونها بقيت هي الساحة الأوروبية. حتى في أثناء الحرب، كان الخط الأساسي للمواجهة بين القوى الكبرى موجوداً في قلب أوروبا. أما بعد الحرب الباردة فإن العلاقات الدولية المهمة اتخذت ساحة مواجهة وتعاون جديدة، هي آسيا، بل شرقي آسيا على سبيل التحديد.

آسيا هي مرجل تموج فيه الحضارات، وشرقي آسيا وحده تقطنه مجتمعات تنتمي إلى ست حضارات: اليابانية والصينية والأرثوذكسية والبوذية والإسلامية والغربية، يضاف إليها جنوبي آسيا الهندوسية. واللاعبون الأساسيون في شرقي آسيا دول مراكز حضارية أربع (اليابان، الصين، روسيا، الولايات المتحدة) وتضاف إليها قوى عديدة متوسطة المستوى ذات ثقل اقتصادي متزايد (كوريا الشمالية، تايوان، ماليزيا) وفيتنام كقوة محتملة. كما يضاف إلى هؤلاء وجود الهند في جنوبي آسيا، وإندونيسيا القوة الإسلامية الصاعدة.

وقد كان من نتيجة ذلك كله اجتماع أنماط من العلاقات هي غاية في التعقيد، تشبه في وجوه كثيرة ما كان قائماً في أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بما انطوت عليه من حالات قلق وعدم اطمئنان اتسمت بها المواقف المتعددة التي اتخذتها الأطراف المختلفة.

ويرى هنتنجتون أن هذه التركيبة المتعددة القوى والحضارات في شرقي آسيا تميزها عن غربي أوروبا، كما تعزّز الاختلافات الاقتصادية والسياسية مولّدات هذا التناقض. فدول أوروبا الغربية ديمقراطيات مستقرة، يسودها اقتصاد السوق المتمتع بمستوى عالٍ من النمو. أما دول شرقي آسيا فلم تكن سوى واحدة منها حتى منتصف التسعينات ديمقراطية مستقرة، إلى جانب عدد من الديمقراطيات الجديدة غير المستقرة، وأربع أو خمس ديكتاتوريات شيوعية، وبعض حكومات عسكرية، وديكتاتوريات شخصية، وأنظمة تسلطية تأخذ بنظام الحزب الواحد.

وتختلف مستويات النمو الاقتصادي بين اليابان وسنغافورة مثلاً، وتلك التي في ڤيتنام وكوريا الشمالية. ورغم وجود اتجاه عام نحو اقتصاد السوق والانفتاح، فإن الأنظمة السياسية مازالت تتأرجح بين سيطرة الدولة على الاقتصاد ـ كما في كوريا الشمالية ـ والاقتصاد الحر في هونج كونج. إلا إنه بغض النظر عن واقع الهيمنة الصينية، يمكن القول إن مجتمعاً دولياً يتحقق في شرقي آسيا على نحو ما حدث في غربي أوروبا.

ويلاحظ هنتنجتون عدم وجود مؤسسات دولية باستثناء منظمة (ASEAN) ولا مؤسسات مهمة متعددة الأطراف تضم القوى الآسيوية الأساسية، ثم إن بذور الصراع بين الدول كثيرة في شرقي آسيا، خلافاً لأوروبا الغربية[١٦]. ويقرّر وجود بؤرتين واسعتين للخطر، تضمان الكوريتين والصينين، وهما من بقايا الحرب الباردة، في حالة تشهد تضاؤل أهمية الاختلافات الأيديولوجية.

ويرى أن احتمال أن يحارب الكوريون الكوريين قائم، لكنه ضعيف. واحتمال أن يحارب الصينيون الصينيين احتمال أقوى من ذاك، لكنه محدود أيضاً؛ إلا إذا تخلّى التايوانيون عن هويتهم الصينية وأقاموا جمهورية تايوانية مستقلة. وبينما يبقى احتمال العنف بين الكوريتين أو الصينين وارداً، فإن المرجّح هو أن تزيل العوامل المشتركة تلك الاحتمالات بمرور الوقت.

ويلاحظ أن مولّدات الصدام الموروثة عن الحرب الباردة في شرقي آسيا تحلّ محلّها عوامل أخرى، تعكس جوانب من المنافسات القديمة إضافة إلى العلاقات الاقتصادية الجديدة. وقد أشارت التحليلات الأمنية في فترة التسعينات إلى أن شرقي آسيا هي «جوار خطر، وجاهز للخصومة. ومنطقة حروب باردة كثيرة، ومنطلقة نحو المستقبل».

كما وجدت خلال الفترة نفسها - على عكس أوروبا الغربية أيضاً - نزاعات إقليمية لم تحلّ؛ بين روسيا واليابان على الجزر الشمالية، وبين الصين واليابان، وبين ڤيتنام والفلبين، وربما بين دول أخرى في جنوب شرقي آسيا على بحر الصين الشمالي. يضاف إلى هذا خلافات الحدود بين الصين وروسيا، والهند وروسيا؛ فهي رغم خمودها في التسعينات قد تعود للحركة مثل ما يحدث بالنسبة لموضوع مطالبة الصين بمنغوليا.

وهناك حركات تمرّد وانفصال، مدعومة في أغلب الأحوال من الخارج، في مانداناو والتيبت وتايلاند الجنوبية وميانمار الشرقية، تضاف إليها آثار الحروب السابقة بين دول المنطقة، التي تجعل بعض المحللين العسكريين يرون المستقبل الأمني قاتماً أو غير مطمئن على الأقل.

ويلفت هنتنجتون النظر إلى أن القوة الاقتصادية الفاعلة ونزاعات الأراضي والخصومات الحادثة وعدم الاستقرار السياسي، عوامل وجدت صداها في زيادات ملحوظة للميزانيات العسكرية في دول شرقي آسيا خلال فترة

الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين. وقد تحركت الحكومات لاستثمار الثروة الجديدة وارتفاع مستوى التعليم بين السكان، في تكوين قوات عسكرية محترفة ومجهزة بمعدات تكنولوجية متقدمة، حلّت مكان جيوش الفلاحين الجرارة رديئة التجهيز، في مسعى للاعتماد عسكرياً على النفس ولاسيما بعد تزايد الشكوك في التزام الولايات المتحدة إزاء شرقي آسيا.

وتعطي دول المنطقة حالياً الأفضلية لاستيراد التكنولوجيا، التي تمكنها من إنتاج طائرات متقدمة وصواريخ ومعدات إلكترونية، إلى جانب ما تملكه من أسلحة استوردتها من أوروبا والولايات المتحدة وروسيا. فاليابان والدول الصينية (الصين، تايوان، سنغافورة، كوريا الشمالية) تملك صناعة أسلحة حديثة تتقدم باستمرار، ولاسيما في مجالي القوات الجوية والبحرية. وهذا مما يجعل النوايا العسكرية تنطوي على قدر من الغموض، وتخلق مزيداً من الشك والقلق.



وإذ يتحدث هنتنجتون عن ما يسمّيه «الحروب الآسيوية ـ الأميركية الباردة» يفيد أن العلاقات بين الولايات المتحدة والدول الآسيوية ـ في أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات من القرن الماضي ـ أصبحت عدائية بصورة متزايدة، وتدهورت قدرة الولايات المتحدة على إحراز نجاح فيها؛ وإن هذا حدث نتيجة تغيّر القوى الرئيسية في شرقي آسيا، والعلاقات المتغيرة بين الولايات المتحدة وكلٍ من الصين واليابان(١٧).

فقد كان الأميركيون والصينيون واليابانيون في الثمانينات يتحدثون عن حروب باردة تدور بينهم، وفي منتصف التسعينات كانت العلاقات الأميركية بالقوتين الآسيويتين توصف ـ على أحسن تقدير ـ بأنها متوترة، وضعف توقع أن تكون أقلّ توتراً. وذلك بعد أن سخنت العلاقات الأميركية ـ اليابانية في بداية التسعينات، بسبب عدد من القضايا أهمها: دور اليابان في حرب الخليج، الوجود

العسكري الأميركي في اليابان، مواقف اليابان من سياسات حقوق الإنسان في الصين وغيرها، مساهمات اليابان في حفظ السلام.

يضاف إلى ذلك وضع العلاقات الاقتصادية بين البلدين، وخاصة التجارة. حتى إن الرئيس «بيل كلينتون» في عام ١٩٩٤ اتجه نحو فرض عقوبات أكثر تشدداً على اليابان، على نحو لقي معارضة من اليابانيين ورئيس المنظمة العالمية للتجارة (GATT). وردّت اليابان على هذا ببيان شديد اللهجة، اتهمت الولايات المتحدة بعده بوقت قصير حكومة اليابان رسمياً بممارسة «التمييز ضد الشركات الأميركية» في منح العقود.

ووصلت الحرب شبه الباردة بين البلدين في منتصف التسعينات إلى درجة مناقشة القيادات اليابانية مسألة الوجود العسكري الأميركي في بلادها، بعد أن هددت إدارة كلينتون بفرض تعرفة استيراد جمركية على السيارات اليابانية الفاخرة تبلغ مئة بالمئة من أسعارها.

وغدا الشعبان أقل تعبيراً عن الود في مشاعرهما المتبادلة، حتى إن الجيل الياباني الجديد الذي كان يزهو بالنجاح الاقتصادي ولم يعرف القوة الأميركية العسكرية في الحرب العالمية الثانية، أظهر ميلاً نحو معارضة المطالب الأميركية بوسائل جديدة. ورأى السياسيون الشباب في كلا البلدين أن تبنّي خط متشدد في العلاقات مع الآخر، يمكن أن يحقق أثراً جيداً مع الناخبين، وأن يحمي المصالح الوطنية.

وكذلك أضحت علاقات الولايات المتحدة مع الصين عدائية كذلك، في أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات. وبدت المواجهة بينهما أشبه بالحرب الباردة، حتى إن وكالة الصحافة الحكومية الصينية أعلنت في آب (أغسطس) ١٩٩٥ أن تلك العلاقات «وصلت إلى أدنى مستوى لها، منذ قيام العلاقات الدبلوماسية بينهما عام ١٩٧٩». واستنكر الصينيون باستمرار ما سمّوه «التدخل الأميركي في الشؤون الصينية».

قال الرئيس الصيني «جيانغ زيمن» في آب ١٩٩٥: «لم تتخلّ القوى الغربية المعادية لحظة واحدة عن خططها لتغريب وطننا وتقسيمه». وأجمع القادة والباحثون الصينيون على أن الولايات المتحدة كانت تحاول «تقسيم الصين إقليمياً وتخريبها سياسياً واحتواءها استراتيجياً وإحباطها اقتصادياً»[١٨].

فقد استقبلت الولايات المتحدة رئيس تايوان، وباعتها ١٥٠ طائرة حديثة من طراز (F-16). وأعلنت أن «التيبت منطقة محتلة ذات سيادة»، واتهمت الصين بانتهاك حقوق الإنسان، وحرمتها من تنظيم دورة الألعاب الأولمبية عام ٢٠٠٠، وطبّعت العلاقات مع فيتنام، وقالت إن الصين تصدّر مكوّنات أسلحة كيميائية إلى إيران، وفرضت عليها عقوبات تجارية لبيعها معدات صواريخ لباكستان، وهددتها بفرض عقوبات اقتصادية أخرى، وحالت دون دخولها منظمة التجارة العالمية (WTO).

وكان العسكريون الصينيون أشدّ الجماعات عداء للولايات المتحدة، وضغطوا باستمرار على الحكومة لاتخاذ خط متشدد، فلم يحن منتصف التسعينات حتى كان المسؤولون الصينيون الرسميون والسلطات الحكومية يصوّرون الولايات المتحدة على أنها «قوة معادية» بصورة تلقائية.

لقد تصاعد جانب من العداء المتبادل بين الصين والولايات المتحدة بتأثير السياسة الداخلية لكل من البلدين، فكان الرأي العام الأميركي منقسماً حيال هذه المواقف تماماً كما هي حاله تجاه المواقف الأميركية من اليابان، في وقت كانت الحكومة الصينية فيه تعمل على تقوية ميولها نحو القومية لدعم شرعيتها.

ويلخّص هنتنجتون الصورة[١٩] بأنه على مدى عقد من الزمن «تدهورت» العلاقات الأميركية مع كل من اليابان والصين، وكان التحول في العلاقات الآسيوية - الأميركية واسعاً شمل مجالات وقضايا كثيرة مختلفة، حتى بدا من الصعب إيجاد أسباب مواجهة مفردة لكل منها. ولكن من الواضح أن ترك

الولايات المتحدة علاقاتها تغدو أكثر صدامية مع القوتين الآسيوتين الأساسيتين في وقت واحد، كان عملاً ضدّ المصالح الأميركية الوطنية.

ويرى أن أبسط قواعد الدبلوماسية وسياسة القوة كانت تشير إلى فائدة تفريق الولايات المتحدة بين اليابان والصين، بغرض تحسين علاقاتها مع إحداهما على الأقل في أي فترة يمكن أن يدبّ الخلاف بينهما؛ لكن هذا لم يحدث.

ويحكم أن المؤثرات الفاعلة في تأجيج الصدام بين الولايات المتحدة والدول الآسيوية كانت تزيد من صعوبة حل المشكلات الثنائية، ويعود هذا الموقف العام إلى ثلاثة أسباب أساسية، هي:

أولاً: تزايد التفاعل بين المجتمعات الآسيوية والولايات المتحدة تجسد في شكل اتصالات واسعة وتجارة واستثمار ومعرفة الآخر، وأسهم ذلك في بيان قضايا وموضوعات يمكن أن تتعارض فيها مصالحهما. كما إن التفاعل المتزايد أصبح مصدر تهديد للممارسات والمعتقدات الخاصة في كل من المجتمعين الغريبين عن بعضهما، وتطلّب مواقف ترى في الآخر غريباً وغير ضار في الوقت نفسه.

ثانياً: التهديد السوفيتي في الخمسينات أنتج معاهدة أمن متبادل بين الولايات المتحدة واليابان، وأدى نمو القوة السوفيتية في السبعينات إلى علاقات دبلوماسية بين الولايات المتحدة والصين وتعاون لتنمية المصالح. وقد أدى انتهاء الحرب الباردة إلى إزالة هذه المصالح المشتركة بين الولايات المتحدة والدول الآسيوية، دون أن تبرز إلى الواجهة قضايا أخرى تحلّ مكانها، بل ظهر تعارض المصالح على نحو أوضح.

ثالثاً: النمو الاقتصادي في دول شرقي آسيا غيّر ميزان القوى تجاه الولايات المتحدة، وعمل الآسيويون على تأكيد صلاحية قيمهم ومؤسساتهم وتفوقها على نظيراتها الغربية، بينما اتجه الأميركيون

بعد الحرب الباردة إلى افتراض أن قيمهم ومؤسساتهم صالحة عالمياً، وأنهم يمتلكون القوة الكافية لتشكيل السياسات الخارجية والداخلية للمجتمعات الآسيوية.

فهذه البيئة العالمية المتغيرة المرئية من مناظير ومواقع مختلفة دفعت إلى الصدارة بالفروق الثقافية الأساسية بين الحضارتين الآسيوية والأميركية، وظهر التعارض الأوسع بين ما في الثقافة الأميركية الغربية من قيم، والروح الكونفوشية المتغلغلة في المجتمعات الآسيوية.

يميل الآسيويون إلى سيادة الدولة على المجتمع، وسيطرة المجتمع على الفرد، ويجهدون في التفكير لتطوير مجتمعاتهم على مرّ القرون وآلاف السنين، فيجعلون الأولوية للمكاسب البعيدة المدى. وهذا يتعارض مع السعي إلى سيادة الحرية والمساواة والديمقراطية والفردية في المعتقدات الأميركية، ومع الميل لعدم الثقة بالحكومات ومعارضة السلطة والعمل لجني الأرباح الشخصية وتشجيع المنافسة ونسيان الماضي وتجاهل المستقبل والتركيز على المكاسب الآنية وحقوق الأفراد.

هذه هي مصادر التعارض والصدام بين حضارة الآسيويين وحضارة الغربيين، وهي موجودة على هيئة اختلافات جذرية بين المجتمين والثقافتين، ولها نتائج معينة في العلاقات بين الولايات المتحدة والدول الآسيوية. وقد أثرت - وسوف تؤثر - في ما بذل المسؤولون من جهود ملحوظة لحل قضايا كثيرة، تأتي في مقدمتها العلاقات التجارية.

توقعت الولايات المتحدة أن تقبل الحكومات الآسيوية بها زعيماً في «المجتمع الدولي» وأن تنصاع لتطبيق المبادئ والقيم الغربية في مجتمعاتها، فيما توقع الآسيويون أن يتعاملوا مع الولايات المتحدة على قدم المساواة، وأن يجدوا احتراماً لقيمهم الاجتماعية؛ مما أدى إلى ظهور مفارقات بين توقعات الطرفين، حملت أحداثاً خلافية ومواقف متصادمة ومصالح متعارضة على درجات متفاوتة.

ويشير هنتنجتون إلى حدوث نوع من التكيف الأميركي التدرّجي مع تغير ميزان القوى الدولية، الذي فرض نفسه على العالم بعد الحرب الباردة، انعكس في السياسة الأميركية خلال التسعينات تجاه آسيا على النحو الآتي[٢٠]:

أولاً: اتبعت الولايات المتحدة نوعاً من الفصل بين مجالين في علاقاتها مع الدول الآسيوية، أولهما تستطيع فيه ممارسة الضغوط وتحقيق المكاسب وينحصر في التعاملات التجارية والتحركات السياسية والقدرات العسكرية والإجراءات الأمنية، والمجال الثاني يتصل بما تجد فيه تصادماً وينحصر في حقوق الإنسان. فكان من نتيجة ذلك حدوث انطباع بعدم امتلاك الولايات المتحدة القدرةَ أو الرغبة في ممارسة الضغط، وساعد الدول الآسيوية على المضيّ في معارضتها.

ثانياً: انتهجت الولايات المتحدة تكرار تبادل الامتيازات المتوقعة مع الدول الآسيوية، فقدمت تنازلات معنوية ومادية للحصول على مواقف بديلة تحت دعوات الترابط البنّاء والحوار والعلاقات الطيبة. فكان من نتيجة ذلك حدوث خلل في التنافس واستثمار هذه المواقف المتعارضة من الجانبين بطرق مختلفة، فتمسك الأميركيون بالدعوات والمناشدات، ومضى الآسيويون في استغلال تلك المواقف بردود كلامية أو مماثلة الصيغ فقط أو في محاولات لتسويغ المعارضة.

ثالثاً: ما توصلت إليه الولايات المتحدة من اتفاقات مع اليابان والصين تضمنت توجيهاً لعلاقاتهما نحو المواقف الأميركية في حقوق الإنسان والأمن وانتشار الأسلحة وغيرها، جاء التعبير عنه في صيغ غامضة أو مبادئ عريضة. فكان من نتيجة ذلك دعم الدول الآسيوية مواقف بعضها من بعض في تفسير تلك الاتفاقات على نحو يخدم مصالحها، عبر تحكيم فهمها الثقافي الخاص وليس المفاهيم الغربية للدعوات المشمولة في تلك الاتفاقات.

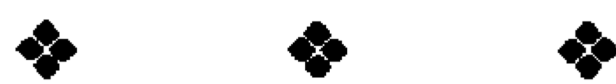
ولقد أظهرت الأحداث في حقبة التسعينات أن أي دولة في شرقي آسيا كانت ترى وجود عوامل مشتركة عديدة تربطها بدول شرقي آسيا الأخرى بالنسبة لمستقبل المنطقة، أكثر مما بينها وبين الولايات المتحدة.

فانتهاء الحرب الباردة وزيادة التداخل بين آسيا والولايات المتحدة والتدهور النسبي في القوة الأميركية، كل هذا أبرز إلى السطح صدام الثقافات بين البلاد الآسيوية والمجتمع الأميركي، ومكّن المجتمعات الآسيوية من مقاومة الضغط الأميركي.

ولا شك أن صعود الصين كان يشكل أهم التحديات بالنسبة للولايات المتحدة، وقد طغى على مجالات أوسع مما هو الأمر مع اليابان، بما في ذلك مسائل حقوق الإنسان والتيبت وتايوان وبحر الصين الجنوبي وانتشار الأسلحة، حتى بدا عدم وجود أي أهداف مشتركة بين الولايات المتحدة والصين.

وسواء كان تصادم الولايات المتحدة مع الصين أم اليابان هو الأشد، فإن مما لا شك فيه أيضاً أن هذا التصادم مع البلدان الآسيوية جميعاً كان في جزء كبير منه امتداداً لسيادة ثقافتين متصادمتين في مجتمعين مختلفين. وهذا التصادم شمل مسائل أساسية تتصل بامتلاك القوة، فالصين ليست مستعدة لقبول زعامة أميركية في العالم، والولايات المتحدة غير مستعدة لقبول هيمنة صينية في آسيا.

لقد مرّ أكثر من مئة عام والولايات المتحدة تحاول تطبيق سياسة الباب المفتوح نحو شرقي آسيا، ولتحقيق هذا خاضت حربين عالميتين وحروباً باردة ضد ألمانيا الإمبراطورية وألمانيا النازية واليابان والاتحاد السوفيتي والصين الشيوعية. وماتزال المصلحة الأميركية كما هي، وقد أكدها الرئيسان ريغان وبوش الأب. ولو استمرّت سيطرة الصين في شرقي آسيا بالتصاعد، فإنها تشكل تهديداً للمصلحة الأميركية، لأن البلدين مختلفان أساساً حول مستقبل توازن القوى في شرقي آسيا.



ويفصّل هنتنجتون حديثه عن مسألة الهيمنة الصينية وتوازن القوى في شرقي آسيا، فيذهب إلى أن آسيا - بحضاراتها الست، ودولها الثماني عشرة، واقتصادها المتسارع النمو، واختلافات مجتمعاتها - تستطيع تطوير أي شكل من أشكال العلاقات الدولية في أوائل القرن الواحد والعشرين.

ويتوقع - انطلاقاً من هذه المعطيات - ظهور مجموعة من العلاقات التعاونية المتصادمة الشديدة التعقيد، تضم غالبية القوى الكبيرة والمتوسطة في المنطقة، أو تشكيل قوة رئيسية ونظام دولي متعدد الأقطاب يضم الصين واليابان والولايات المتحدة وروسيا - وربما الهند - بحيث يتوازنون ويتنافسون معاً.

ويتوقع - في صيغة أخرى احتمالية - أن تسود السياسةَ الشرق آسيوية منافسةٌ مستمرة ثنائية القطبية بين الصين واليابان، أو بين الصين والولايات المتحدة، في ظل وجود دول أخرى تنحاز إلى أحد الجانبين أو تختار عدم الانحياز حسب المواقف والمصالح.

كما يرى إمكان أن تعود السياسة الشرق آسيوية إلى شكلها التقليدي ذي القطب الواحد، مع اصطفاف القوى حول الصين، في حال استطاعت الصين أن تحافظ على مستويات النمو المرتفع في اقتصادها وعلى وحدتها، ولم تستهلك جهودها صراعات داخلية؛ مع ملاحظة ارتباط هذا بأدوار اللاعبين الآخرين الفاعلين في سياسة القوة في شرقي آسيا.

ويبني هنتنجتون حكمه على تحليله الذي يرى أن تاريخ الصين وثقافتها وتقاليدها وحجمها وقواها الاقتصادية وصورتها عن نفسها وما يتصل بذلك كله، يدفع بالصين إلى اتخاذ وضع هيمنة في شرقي آسيا. وهذا الغرض أو الهدف هو نتيجة تلقائية لنموها الاقتصادي السريع في الفترة المعاصرة، التي لم تتورط فيها بنتائج أعمال استعمارية كما فعلت بريطانيا وفرنسا وألمانيا واليابان والولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي السابق.

فالصين كانت على مدى ألفي عام مرّت هي القوة المتفوّقة في شرقي آسيا، وهي تؤكد اليوم بشكل متواصل أنها تستأنف دورها التاريخي، بإنهاء قرن من التبعية لليابان والغرب، والعمل على تحويل مواردها الاقتصادية إلى قوة عسكرية ونفوذ سياسي.

ويلاحظ هنتنجتون أن الأرقام تشير إلى تحول رسم الاستراتيجية العسكرية للصين منذ أواخر الثمانينات، من وضعية الدفاع ضد الغزو إلى استراتيجية إقليمية تؤكد على تقدير القوة. فقد عمدت إلى تطوير قدراتها البحرية والحصول على طائرات مقاتلة حديثة بعيدة المدى، وتطوير إمكانات تزويد الطائرات بالوقود في الجو، والحصول على حاملات للطائرات، والدخول في علاقات شراء أسلحة وتكنولوجيا أسلحة.

والصين في طريقها الآن لتغدو قوة مسيطرة في شرقي آسيا، والنمو الاقتصادي في المنطقة يزيد من ارتباطه بها، بدعم من فرص الاستثمار المجدي على البر الرئيسي والصينيات الثلاث الأخرى، والدور التطويري للاقتصاد الذي لعبه الصينيون المقيمون في تايلاند وماليزيا وإندونيسيا والفلبين.

ولذا غدت الصين أكثر تشدداً في مطالبتها ببحر الصين الجنوبي، وهي ماضية في تطوير قاعدتها على جزيرة «باراسيل» وتنازع الفيتناميين على عدد من الجزر، وتقيم وجوداً عسكرياً على سلسلة صخرية قريبة من الفلبين، وتطالب بمناطق تنتج الغاز مجاورة لجزيرة «ناتونا» الإندونيسية. كما عارضت الصين بصورة مكشوفة وجود الولايات المتحدة المستمر في شرقي آسيا، وبدأت بعد انتهاء الحرب الباردة تعبر عن قلقها إزاء تعزيز القدرات العسكرية اليابانية.

ويرجّح هنتنجتون أن تكون الصين متوقعة قيام دول آسيوية أخرى بانتهاج سياسات تعتمد على موقف أو أكثر مما يأتي(٢١):

- تأييد التكامل الإقليمي الصيني والسيطرة الصينية على التيبت وجين جيانغ، ودمج هونغ كونغ وتايوان في الصين.

- القبول بسيادة صينية على بحر الصين الجنوبي، وربما على منغوليا أيضاً.

- تأييد الصين في صراعها مع الغرب بصورة عامة، ولاسيما في المسائل الاقتصادية وحقوق الإنسان وانتشار الأسلحة.

- قبول السيادة العسكرية الصينية في المنطقة، وعدم المضي في امتلاك أسلحة نووية أو قوات تقليدية منافسة.

- تبنّي سياسات اقتصادية واستثمارية تتماشى مع المصالح الصينية وتساعد في تقدم الاقتصاد الصيني.

- تبنّي مواقف الصين في معالجة المشكلات الإقليمية.

- الانفتاح أمام هجرة الصينيين إليها.

- منع أي تحركات معادية للصينيين والصين في مجتمعاتها.

- احترام حقوق الصينيين في المجتمعات غير الصينية التي يقيمون فيها، بما في ذلك حقوق المحافظة على علاقات القرابة والمواطنة الأساسية مع الصين.

- الامتناع عن التحالف العسكري والائتلاف المعادي للصين مع أي قوة أخرى.

- تبنّي استخدام لغة «ماندارين» الصينية باعتبارها لغة إضافية، لتكون لغة اتصال أشمل في شرقي آسيا، قد تحل مكان اللغة الإنجليزية.

ويشير هنتنجتون إلى ما رآه بعض المحللين من أن قيام الصين كقوة كبرى كفيلٌ بتقزيم أي ظاهرة مشابهة، وهو مصدر عدم استقرار بصورة مؤكدة. فقد لاحظ «لي كوان يو» في عام ١٩٩٤ أن «حجم الإزاحة الذي أحدثته الصين في

العالم يصل إلى جعل العالم ـ ككل ـ مدفوعاً إلى ألبحث عن توازن جديد معها خلال ثلاثين أو أربعين سنة. إذ لا يمكن الادعاء أن الصين لاعب كبير آخر فقط، فهي أكبر لاعب في تاريخ الإنسانية»(٢٢).

ويعلّق هنتنجتون على هذا بقوله إن الصين إذا استمرت في نموها الاقتصادي وحققت وحدتها الداخلية، وهما أمران محتملان في الفترة المقبلة، فسيكون على دول شرقي آسيا والعالم أن يستجيبوا لدور هذا اللاعب الأكبر في التاريخ الإنساني، الذي يزداد تأكيداً(٢٣).

ويذهب إلى أنه ـ بشكل عام ـ يمكن أن تستجيب الدول لانبثاق قوة جديدة بأحد أسلوبين، أو مزيج منهما؛ وفاقاً للصيغ الثلاث الآتية:

- فقد تقوم الدول ـ فرادى أو بتحالف مع دول أخرى قوية ـ بمحاولة تأكيد أمنها عن طريق التوازن ضد الدولة المنبثقة واحتوائها، أو عن طريق الدخول في حرب لهزيمتها عند الضرورة.
- كما يمكن أن تعمد الدول إلى الالتحاق بالقوة المنبثقة والتكيف معها، فتقوم بدور ثانوي أو مشترك لجعل مصالحها الأساسية مكفولة.
- ويمكن أن تعمل الدول على المزج بين التوازن والالتحاق، رغم ما ينطوي عليه من مخاطر معاداة القوة المنبثقة وعدم وجود حماية ضدها، في الوقت نفسه.

ويرجّح هنتنجتون ـ بناء على نظرية العلاقات الدولية الغربية ـ أن يكون التوازن هو الاحتمال الذي يتمّ اختياره، ويجري العمل بمقتضاه أكثر من خيار الالتحاق. ويستشهد بما قاله «ستيفن والت» من أن حسابات النوايا تشجع الدول على التوازن بصورة عامة، فالالتحاق يعتبر مخاطرة، لأنه يقوم على الثقة، إذ يساعد المرء قوة مسيطرة على أمل بقائها خيّرة. والتوازن أكثر أماناً، إذ ربما

تحولت القوة المسيطرة إلى عدوان. والأهم من هذا هو أن الانحياز إلى الجانب الأضعف يسرّع في انضمام المرء إلى التحالف الناشئ، نظراً لحاجة الجانب الضعيف إلى المساعدة بصورة أكبر(٢٤).

ويقول هنتنجتون إن تحليل والت عن تكوين التحالف في جنوب شرقي آسيا أظهر أن الدول غالباً ما تحاول التوازن ضد الأخطار الخارجية، ومن المفترض بشكل عام هو أن أسلوب التوازن كان المبدأ الذي ساد معظم فترات التاريخ الأوروبي الحديث. ويشير إلى مجموعة من الأحداث التاريخية لتأكيد هذه المسألة، على نحو يفصّل الحوافز والدوافع التي تجعل اختيار الدول للتوازن أكثر رجحاناً من غيره.

ويصل إلى أن استمرار نمو الاقتصاد الصيني، إذا ارتبط بسعي الولايات المتحدة لوقف الهيمنة الصينية على شرقي دول آسيا، فإن الحاجة ستكون ملحة إلى إعادة توجيه التحالف الأميركي - الياباني نحو هذا الغرض، الذي يتطلب تطوير علاقات عسكرية وثيقة مع الدول الآسيوية الأخرى، والاستعداد لما قد يجرّه هذا من احتمالات صدام عسكرية.

أما إذا كانت الولايات المتحدة لا ترغب في محاربة الهيمنة الصينية، فيجب أن تكون مستعدة للتخلي عن عالميتها وأن تتعلم التعايش مع هذه الهيمنة، وأن تروّض نفسها على تدخّل أقل في صناعة الأحداث على الجانب البعيد من المحيط الباسفي.

ويحكم هنتنجتون أن لكل من هذين المسارين تكاليف ومخاطر، قد تكون كبيرة. لكن الخطر الأكبر يكمن في أن لا تحسم الولايات المتحدة خيارها بشكل واضح، فتنزلق إلى حرب مع الصين دون حساب دقيق لطرق تحقيق مصالحها، ودون أن تكون مستعدة لشن حرب كهذه تتطلب كفاية عالية(٢٥).

ويلفت النظر إلى مناقشة احتمال آخر تدخل اليابان فيه طرفاً، فيقول: قد تكون اليابان على استعداد للمشاركة في ائتلاف تقوده الولايات المتحدة لمواجهة

الصين، رغم أن هذا الاحتمال ليس مؤكداً، لكن من غير المؤكد أن تصبح اليابان هي الموازن الأساسي للصين. يضاف إلى هذا أن الولايات المتحدة لم تعبر عن اهتمامها في لعب دور ثانوي لمصلحة اليابان من قريب أو بعيد، في حالة افتراض أنها قادرة على لعب دور ثانوي.

فالولايات المتحدة قوة كبرى لم تعتد لعب دور موازن ثانوي أبداً، وإذا قبلت بهذا فإنه سوف يعني لعبها دوراً ماكراً ومرناً وغامضاً وغير بريء. وقد يعني تحويل الدعم من جانب إلى آخر، ورفض مساعدة أو معارضة دولة تراها حسب المعايير الأميركية محقة أو مخطئة. كما إن قدرة الولايات المتحدة على دعم مثل هذا التوازن ستكون محل تساؤل، لأنها أكثر قدرة بكثير على التعبئة المباشرة ضد خطر واحد قائم، من قدرتها على الموازنة بين خطرين محتملين.

يضاف إلى هذا أن ميل الدول الآسيوية إلى الالتحاق بالصين كدولة قوة كبرى مهيمنة، هو أكثر ترجيحاً من ميلها إلى الالتحاق باليابان. كدولة توازن أساسية تواجه الصين. مما يعني تفويت الفرصة على الولايات المتحدة لتقوم بدور اللاعب الثانوي في دعم هذا التوازن.

ويقدم هنتنجتون ما يؤكد وجهة نظره في اعتبار الدول الآسيوية أكثر ميلاً إلى الالتحاق بالصين من اليابان، فيستمد وقائع تفصيلية وإيضاحات يشير إليها من علاقات الصين مع كوريا وإندونيسيا وفيتنام وماليزيا وغيرها[٢٦]. ويحكم أن صعود الصين المؤكد - من جهة أخرى - سوف يقسم اليابانيين أنفسهم حول الاستراتيجية التي يجب على بلادهم اتباعها، بين الاحتواء والالتحاق والتوازن. ويعرض الاحتمالات والأثمان المترتبة على ذلك، حسب الترجيحات المحتملة.

ويتجه هنتنجتون إلى تصور المستقبل الذي ينتظر الصين في إطار وجودها كقوة كبرى في شرقي آسيا، فيذهب إلى أن التراث الكونفوشي للصين، وتوكيدها على سلطة الحكومة والنظام والتسلسل الهرمي وسيادة الجماعة على الفرد، كلها تشكل عقبات أمام تحولها إلى الديمقراطية.

ولكنه يلاحظ أن النمو الاقتصادي خلق في جنوبي الصين - بدرجات متصاعدة - معدلات من الثروة، وبورجوازية ناشطة وتراكمات للقوة الاقتصادية خارج نطاق السيطرة الحكومية، وطبقة متوسطة متواصلة الاتساع والفاعلية، واتجاهاً عاماً لاهتمام الصينيين بالتجارة والاستثمار وتحصيل العلم في بلدان أخرى؛ وهذا كله يخلق أساساً ثقافياً للتحرك نحو التعددية السياسية.

ويقول هنتنجتون إن الشرط الأساسي المسبق للانفتاح السياسي يتمثل في وصول عناصر الإصلاح في النظام الحاكم إلى السلطة. ويتساءل: هل يمكن حدوث هذا في الصين؟.

والإجابة عنده ترجّح الحدوث، ولو كان بعد فترة من بدايات القرن الواحد والعشرين، في ضوء ما ظهر من منجزات سياسية في جنوبي الصين. ويلفت النظر إلى ما يمكن أن ينشأ عن ذلك من احتمالات صدام داخل القوة الصينية ذاتها، بسبب تركيبتها الثقافية المتعددة ضمن منظومة الحضارات المتقاربة لدولها. فيشير إلى أن التحول الديمقراطي يمكن أن يشجع النزعات القومية عند السياسيين ويزيد من احتمالات الحرب، رغم أن نظاماً تعددياً مستقراً في الصين يمكنه تيسير علاقاتها مع القوى الأخرى على المدى الطويل.

ويعود إلى التأكيد على أن الخيار المتاح في شرقي آسيا الآن منوط بالقدرة على المفاضلة بين قوة متوازنة على حساب المواجهة، وسلام مضمون على حساب الهيمنة. والمجتمعات الغربية قد تختار المواجهة والتوازن في مثل هذا الوضع، لكن تاريخ الآسيويين وثقافتهم ومعطيات القوة المسيطرة ترجّح اتجاه آسيا إلى اختيار السلام والهيمنة؛ وهو أمر يعني أن الصين تستأنف استعادة مكانتها في الهيمنة الإقليمية، وأن الشرق يعود إلى الشرق.

اهتزاز التحالفات الحضارية

يعود هنتجتون إلى التأكيد على أن عالم ما بعد الحرب الباردة متعدد الأقطاب ومتعدد الحضارات، ويحتاج إلى وجود تقسيم تصنيفي شبيه بذاك الذي ساد فترة الحرب الباردة. وطالما أن التزايد السكاني والنمو الاقتصادي الآسيوي مستمران، فالمواجهات بين الغرب وحضارات التحدي سوف تغدو أكثر انحصاراً في دول المراكز الحضارية منها في دول المحيط الحضاري الأخرى.

ويتوقع أن تستمر الدول الإسلامية في عدم اقترابها من الغرب، وأن يستمر العنف المتقطع بدرجات متفاوتة الشدة بين الجماعات الإسلامية والمجتمعات الغربية. كما يتوقع أن تكون العلاقات بين الولايات المتحدة والدول الآسيوية ـ بما فيها الصين واليابان ـ أشد مواجهة، وقد تحدث حروب كبيرة إذا تحدّت الولايات المتحدة صعود الصين كقوة مهيمنة في آسيا[٢٧].

ويرى أن هذه الظروف تعني استمرار التواصل بين الكونفوشية والإسلام، بل ربما تتعمّق وتتسع، ويكون مركز ثقلها واضحاً في تعاون المجتمعات الصينية والإسلامية على معارضة سياسات الغرب الخاصة بالحدّ من انتشار الأسلحة وتطبيق حقوق الإنسان، وغيرها من القضايا التي آشرنا إليها.

ولتأكيد وجهة نظره، يشير هنتجتون إلى مجموعة من الزيارات والمواقف المشتركة التي اتخذها مسؤولون صينيون وباكستانيون وإيرانيون، تضمنت جهوداً عسكرية ومدنية لتطوير العلاقات ونقل الخبرات وتطوير القدرات التعبوية والإنتاج الدفاعي. وقد نتج عن هذا في منتصف التسعينات من القرن الماضي

شيء شبيه بالتحالف ضد الغرب، ترتكز جذوره على: معارضة الغرب، والمخاوف الأمنية من الهند، والرغبة في مواجهة النفوذين التركي والروسي في آسيا الوسطى.

وبعد عرض جوانب من تطور هذا الاتجاه، يرى هنتنجتون أن الحماسة لقيام تحالف وثيق بين الدول الكونفوشية والإسلامية، في مواجهة الغرب، قد خمد عام ١٩٩٥ بعد إعلان الرئيس الصيني جيانغ زيمن أن بلاده لن تقيم أي تحالفات مع أي دولة أخرى. ويقابل هذا ببعض اتجاهات الولايات المتحدة إلى ترحيبها بمن ينضم إليها من الدول، دون الإعلان عن وجود تحالف رسمي أو واضح ينظم العلاقات بين أعضائه.

ويصل إلى أن دول المراكز الحضارية ستبقى بمثابة اللاعبين الرئيسيين في الشؤون العالمية، ويرجّح أن تكون لها علاقات مختلطة ومتضاربة ومتغيرة مع الغرب وأنصاره، كما ستكون لها علاقات متباينة فيما بينها. فيصرح أن علاقات الغرب مع أفريقيا لا بدّ أن تتضمن مستويات من المواجهة أشد قليلاً من غيرها، بسبب ضعف أفريقيا الشديد نفسه.

ويتوقع هنتنجتون ضعف روابط اليابان الأمنية مع الولايات المتحدة، وأن الصين وروسيا إذا اتحدتا سوف ترجّحان التوازن الأوروبي - الآسيوي ضد الغرب، وأن علاقة روسيا بالإسلام لن تكون طيبة، وكذلك ستكون علاقة الهند بالإسلام.

ويستشهد بملاحظة أحد المراقبين التي ترى أن: «المواجهة بين العملاقين الآسيويين - الصين والهند - وصورة كل منهما عن نفسه كقوة عظيمة ومركز للثقافة والحضارة، ستدفعان بهما إلى دعم دول وقضايا مختلفة. الهند سوف تحاول إبراز نفسها بشدة كمركز قوة مستقل في عالم متعدد الأقطاب، بل زيادة على ذلك باعتبارها ثقلاً مضاداً للقوة الصينية وللنفوذ الصيني»[٢٨]. ويرجّح أن تقترب الولايات المتحدة من الهند، لأن توسع القوة الهندية في جنوبي آسيا لن يضرّ بالمصالح الأميركية، بل قد يخدمها.

وينتهي إلى تكرار قناعته بأن العلاقات بين الحضارات ودول المركز فيها علاقات معقدة، وغالباً ما تكون غامضة ومتغيرة. فرغم أن معظم الدول في المجموعة الحضارية تتبع دولة المركز في تحديد علاقتها بدول منتمية إلى حضارة أخرى، إلا أن هذا لن يكون الحال الوحيد دائماً.

إذ من الجلي أن دول الحضارة الواحدة ليست لها علاقات متطابقة مع الدول المنتمية إلى حضارة أخرى جميعاً، كما إن الصدامات التي تحدث داخل الحضارة الواحدة لن تكون متطابقة بين دول المحيط ودول التخوم أو خطوط الفصل الحضاري. ولكن هذا كله لا يمنع - عند هنتنجتون - من وجود اتجاهات واضحة إلى الحدّ الذي يمكّن من الخروج بتعميمات مقبولة عن ما يبدو أنه انحيازات وعداءات محتملة النشوب بين الحضارات ودول المركز وما حولها.

الفصل الثالث

المواجهة العسكرية والتخوم الساخنة

يتحدث هنتنجتون في الفصل العاشر تحت عنوان «من الحروب الانتقالية إلى حروب التخوم» لافتاً النظر بشيء من التفصيل إلى بعض أمور سبقت الإشارة إليها، بادئاً كلامه عن أفغانستان والخليج، ثم خصائص حروب التخوم الحضارية أو خطوط الفصل بين الحضارات، والحدود الدامية على تخوم الكتلة الحضارية الإسلامية، ثم يقف بعد هذا عند بيان الأسباب من خلال التاريخ والديموغرافيا والسياسة.

ولا بدّ أن نأخذ بالحسبان التحليلي، لدى عرضنا هذه القضايا التي أثارها صامويل هنتنجتون، جملة ما أشرنا إليه من انطلاقه إلى رؤية المستقبل السياسي للمناطق الحضارية المتفاوتة، من خلال تشخيص الأسباب التي أدت إلى تحريك الأحداث الكبرى أو المهمة بين الدول وتوجيهها في أنحاء متعددة من العالم، في ضوء ظروف متباينة ومتشابكة.

وهذا يعني أن تحليل هنتنجتون مايزال ـ حتى هذه المرحلة من كتابه ـ دون أي طموح لوضع نظرية في علم الاجتماع أو السياسة، على أقل تقدير. وهو طموح حدّده الرجل بتقديم عدسة لرؤية التطورات السياسية على نحو أوضح وأكثر فائدة من محاولات منهجية كثيرة سبقته في هذا المضمار.

وهذا واحد من الأسباب الأساسية التي جعلتنا نختصر ملاحظاتنا النقاشية إلى أدنى حد ممكن، لأن المجادلة في بيانات إحصائية أو متابعات

أحداث واقعية - على نحو ما أوضحنا في أكثر من موضع سابق - لا تفيد وضع أي موقف نظري شمولي تترتب عليه نتائج تتصل بمصير الحضارة أو مرتكزاتها النظرية العامة، رغم أن هذا يؤثر في الأحكام التي يمكن إطلاقها إزاء الوقائع المنظورة والقضايا المبحوثة باعتبارها مؤشرات دالة إلى ما هو أكثر بعداً.

ونود التذكير بأن هذا الفصل من كتاب هنتنجتون إنما يشكل امتداداً لقضايا سبق طرحها، ولاسيما في الفصل الخامس، حيث يعمد - هنا - إلى تفصيل كثير مما اختصره هناك نسبياً. وقد حشد فيه لفيفاً من شواهد مقتبسة من دراسات أكاديمية وبحوث مقننة، إضافة إلى تصريحات من كتب وآراء مؤلفين ومسؤولين، تؤثر جميعها في رسم صور الأحداث الجارية، بل تتجاوز هذا - في كثير من الأحيان - إلى المشاركة في تسويغها وفهمها وتفسيرها وبيان أغراضها حتى الدفاع عنها.



نموذجان من الحروب الانتقالية

يذهب هنتنجتون إلى أن أول حرب حضارات في النصف الثاني من القرن العشرين كانت الحرب السوفيتية - الأفغانية خلال أعوام ١٩٧٩ - ١٩٨٩، في آسيا الوسطى. وكانت الحرب الحديثة الثانية بين الحضارات، هي الحرب التي حدثت بدءاً من اجتياح العراق لأراضي الكويت في منطقة الخليج.

فكل من هاتين الحربين بدأت بغزو مباشر، قامت به دولة إزاء دولة أخرى، ثم تحوّلت إلى حرب حضارات، وصارت تعتبر كذلك. والواقع إنها كانت - إلى جانب هذا - حرب انتقال إلى حقبة يغلب عليها الصراع الإثني بين جماعات تنتمي إلى حضارات مختلفة.

ويأخذ هنتنجتون على المفكر المغربي «مهدي المنجرة» تسمية حرب العراق المشار إليها «أول حرب حضارات»[1] ويقول: «الحقيقة إنها كانت الثانية» بعد إشارته إلى أن أول حرب حضارات - في النصف الثاني من القرن العشرين - كانت بين السوفيت والأفغان[2].

ونحن نشير بدورنا إلى أن الانتقائية تبدو في تسمية هنتنجتون واضحة هنا، ويجانفها الصواب، لأنه ينسى - أو يتناسى لأسباب لا يصعب سردها - أن الحرب بين العراق وإيران خلال فترة ١٩٨٠ - ١٩٨٨ كانت هي حرب الحضارات الثانية، مما يعني أن الحرب التي تسبّب بها العراق لاجتياحه الكويت كانت الحرب الثالثة - حسب معياره نفسه الذي يسمح بالتفريق بين معطيات الثقافتين العربية والفارسية المدعوم باختلاف اللغتين اللتين تنقلانهما، وبوجود الغالبية

الشيعية العظمى في الجانب الإيراني والغالبية السنّية الكبرى في الجانب العربي، على امتداد أربعة عشر قرناً لم تفلح الجهود المبذولة في أثنائها بردم الهوّة القائمة دينياً حتى الآن.

يرى هنتجتون أن الحرب الأفغانية بدأت كسعي من الاتحاد السوفيتي للإبقاء على نظام تابع، وأصبحت حرباً باردة عندما ردّت الولايات المتحدة بعنف، ونظّمت وموّلت وسلّحت المتمردين الأفغان الذين كانوا يقاومون القوات السوفيتية. ويشير إلى أن هزيمة السوفيت في أفغانستان كانت الانتصار الأخير والحاسم، فهي «واترلو» الحرب الباردة التي انتشرت تداعياتها في جنبات المجتمع السوفيتي ومؤسساته السياسية، وساهمت في تفكك الإمبراطورية السوفياتية إلى درجة كبيرة.

لكن الحرب بالنسبة للأفغان الذين واجهوا السوفيت كانت أول مقاومة ناجحة ضد قوة أجنبية، وهي مقاومة لم تستند على مبادئ قومية أو اشتراكية، بل اعتبرت جهاداً دينياً ـ شارك فيه غير الأفغانيين ـ ولّد ثقة غير محدودة في النفس لدى القوى الإسلامية، حتى إن تأثيرها في العالم الإسلامي بلغ ما يشبه تأثير هزيمة الروس في العالم الشرقي عام ١٩٠٥ أمام اليابانيين.

فما رآه الغرب انتصاراً للعالم الحرّ، رآه المسلمون انتصاراً للإسلام. وتشير المعطيات إلى إنه لا يمكن إنكار ما كان للتمويل والأسلحة الأميركية من دور في هزيمة السوفيت، وما كان من دور للجهد الجماعي الإسلامي في ذلك. إذ تنافست حكومات عديدة وجماعات كثيرة في مساعدة الأفغان، لتحقيق هزيمة الروس وكسب انتصار لا يخلو من خدمة لمصالحهم.

ويورد هنتجتون بعض الأرقام الإحصائية عن التمويل الأميركي والسعودي، على سبيل التخصيص، مع جهات أخرى في مقدمتها باكستان(٣). ويذكر وجود العرب إلى جانب الأفغان في الحرب، مؤكداً أن العرب الذين حاربوا

مع الأفغان كانوا - بشكل عام - يكرهون الغرب، ويشككون في أهداف المساعدات الغربية الإنسانية المقدمة إلى أفغانستان، بل يعتبرونها لا أخلاقية ومدمّرة للإسلام من وجهات نظر متعددة.

ويذهب إلى ردّ هزيمة الروس إلى ثلاثة عوامل - لم يستطيعوا مواجهتها ولا مجاراتها - هي: التكنولوجيا الأميركية، الأموال السعودية، العوامل السكانية والحماسة الإسلامية. ويرى تلك أن الحرب خلقت تحالفاً من منظمات إسلامية، شكّل مصدراً للقلق المتزايد خلال الفترة التاريخية اللاحقة، لأنه سعى نحو تصوير الإسلام في موقف مواجهة تجاه القوى غير الإسلامية جميعاً.

يضاف إلى هذا أن تلك الحرب أفرزت مجموعة من المقاتلين المدربين ذوي الخبرة، ومجموعة من المعسكرات وميادين التدريب والتسهيلات اللوجستية، وشبكات معقدة من العلاقات الشخصية والتنظيمية الممتدة على اختلاف الدول الإسلامية، وكميات لا يستهان بها من العتاد العسكري. وكان من شأن ذلك كله أن يولّد شعوراً مسكراً بالقوة لدى الإسلاميين، ورغبة جامحة في التحرّك لتحقيق انتصارات أخرى.

ويبيّن هنتنجتون كيف يمكن اعتبار هاتين الحربين من حروب الانتقال الحضارية، فيشير إلى أن الحرب الأفغانية تحولّت إلى حرب حضارات، لأن المسلمين في كل مكان كانوا يرونها كذلك، وتجمّعوا ضد الاتحاد السوفيتي. أما لماذا تحولّت حرب الخليج إلى حرب حضارات؟ فإن هنتنجتون يردّ الأمر إلى أن الغربيين تدخّلوا عسكرياً في صراع إسلامي، ودعموا هذا التدخل بأغلبية ساحقة، وقد فهم المسلمون ذلك في أنحاء العالم جميعاً على أنه حرب ضدهم، فتجمّعوا ضد ما رأوه مرحلة أخرى من مراحل الاستعمار الغربي.

ويعيد إلى ساحة التذكر، ما حدث من مواقف العرب والمسلمين في حرب العراق - الغرب، مشيراً إلى أنه بينما كانت الحكومات الإسلامية منقسمة في

البداية حول الموقف التصنيفي لما يجري، كان الرأي العام العربي والإسلامي ضد الغرب بشكل واضح منذ البداية أيضاً. حتى لقد كتب أحد المراقبين الأميركيين بعد ثلاثة أسابيع من غزو الكويت: «العالم العربي يغلي بالغضب ضد الولايات المتحدة، ولا أحد يسعى إلى أن يخفي فرحه بالأمل في ظهور قائد عربي جسور يتحدّى أعظم قوة على الأرض»(٤).

ويعلّق هنتنجتون على غير مقتطف من الصحف الأجنبية التي يشير إليها بالنص، فيقول إن تناقض الديمقراطية كان أكبر التناقضات في هذه المواجهة، وتأييد «صدام حسين» كان أكثر حرارة وانتشاراً في الدول العربية الأكثر انفتاحاً وحرية تعبير، وظهرت معارضة التحالف الغربي في غير بلد عربي وإسلامي. حيث كان قطاع كبير من المواطنين ضدّ وجود أي قوات أجنبية في منطقة الخليج؛ وتكتل المثقفون العرب لاستنباط الأسباب المنطقية العميقة التي توفر نوعاً من التسويغ لما قام به الرئيس العراقي و«شجبوا التدخل الغربي».

ويذهب هنتنجتون إلى أن العرب والمسلمين الآخرين - بشكل عام - كانوا متفقين على أن صدام حسين قد يكون طاغية وسافكاً للدماء، ولكنه «طاغية وسافك دماء منّا وفينا». وكان الغزو في رأيهم شأناً داخلياً يمكن تسويته داخل الأسرة، وإن الذين تدخلوا تحت مظلة الشرعية الدولية قد فعلوا ذلك لحماية مصالحهم الأنانية الخاصة وللإبقاء على تبعية العرب للدول الغربية(٥).

ويرى هنتنجتون أن رئيس العراق - مثل الذين سبقوه للمشاركة في حروب التخوم الحضارية الأخرى - وحّد بين نظامه العلماني السابق والإسلام، الذي يمكن اعتباره القضية التي يمكن أن تحظى بتأييد واسع. ويبدو أنه لم يكن أمامه بديل آخر، بدليل أن التحالف الغربي ضدّ العراق لم يحظَ بتأييد أي حركة إسلامية في أي دولة، بل إنها جميعاً قد عارضته بالفعل.

وسرعان ما أصبحت الحرب بالنسبة للمسلمين حرباً بين حضارات، تهدّد

حرمة الإسلام ووجوده. وشجبتها جماعات إسلامية أصولية في مصر وسوريا والأردن وباكستان وماليزيا وأفغانستان والسودان وغيرها، باعتبارها حرباً ضد «الإسلام وحضارته» من جانب «الصليبيين والصهاينة»، وأعلنت دعمها للعراق في وجه «العدوان العسكري والاقتصادي ضد الشعب».

وقد ساعدت هذه الحرب على الشروع في تسوية الخلافات بين العراق وإيران، التي كانت قد أفرزتها الحرب بينهما على مدى سنوات، واختلفت مواقف الدول العربية والإسلامية إزاءها حتى درجة الانقسام بين تأييد أحد الجانبين دون الآخر في جملة المواقف أو بعضها دون بعض. فشجب زعماء الشيعة تدخل الغرب، ونادوا إلى الوقوف ضده. حتى إن الحكومة الإيرانية أوقفت مجموعة من الإجراءات التي كانت موجهة ضد جارها «عدو» الأمس، وتبع ذلك تحسن تدرّجي في العلاقات بين النظامين.

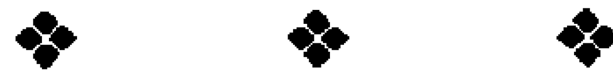
كما ساعدت هذه الحرب على تهدئة الأوضاع الداخلية في باكستان لفترة قصيرة، بعد أن شهدت جدالاً واسعاً وأعمال عنف في ولاية السند الجنوبية امتدت على سنوات، وسار المسلمون من المهاجرين والسكان الأصليين في مظاهرات ضد الأميركيين.

ويلاحظ هنتنجتون أن تصلّب الرأي العام العربي والإسلامي في موقفه ضدّ الحرب التي خاضها الغرب في مواجهة العراق، دفع الحكومات العربية والإسلامية المرتبطة بالتحالف ضد العراق إلى التراجع أو الانقسام على نفسها، أو جعلها تمارس ترشيداً مدروساً في تصرفاتها.

ويسرد عدداً من الحوادث والمواقف التي تؤكد هذه الوجهة من النظر(٦)، ليصل إلى تأكيد أن حرب الخليج كانت أيضاً: «أول حرب موارد بين الحضارات

بعد الحرب الباردة. والرهان كان على الآتي: هل يبقى الجزء الأساسي من احتياطي بترول العالم تحت سيطرة حكومات السعودية والخليج المعتمدة أمنياً على القوة العسكرية الغربية، أم ينتقل إلى سيطرة أنظمة مستقلة معادية للغرب، تستطيع - أو هي مستعدة - أن تستخدمه سلاحاً ضد الغرب؟»[٧].

ويتبع هذا برأيه القائل إن الغرب فشل في إزاحة صدام حسين، لكنه سجل انتصاراً باهتاً بكشفه اعتماد دول الخليج أمنياً على الغرب، وفي ترسيخ وجود عسكري ممتد في المنطقة خلال السلم. فقبل هذه الحرب كانت إيران والعراق ودول مجلس التعاون والولايات المتحدة تتصارع للسيطرة على الخليج، أما بعد الحرب فقد أصبح الخليج بحيرة أميركية.



حروب التخوم الحضارية

ينتقل هنتجتون إلى الحديث عن خصائص حروب الصدام الحضاري على التخوم أو خطوط الفصل بين الحضارات؛ فيقرر أن الحروب بين العشائر والقبائل والجماعات الإثنية والتجمعات الدينية كانت سائدة عبر الحقب التاريخية المتعددة وفي مختلف الحضارات المتعاقبة، لأنها ممتدة الجذور في هويات الشعوب على نحو إجمالي.

وهذه الصدامات تنحو إلى أن تتخذ طبيعة خاصة، لأنها تخلُو من المضامين الأيديولوجية والسياسية العريضة التي تتصل بمصالح مباشرة لغير المشاركين فيها، رغم ما تثيره من اهتمامات إنسانية بها لدى الجماعات الأخرى. كما تتصف بالعنف والدموية، حينما تصبح قضايا الهوية الأساسية مهدّدة. وغالباً ما تكون طويلة الأمد، رغم وجود فترات هدنة أو اتفاقات، تتعرّض للانهيار بصورة مستمرة وتفسح في المجال لاستئناف المواجهة. وهذا يعني أن الانتصار الحاسم لأحد الأطراف في حرب هوية أهلية، يزيد احتمال حدوث إبادة جماعية(٨).

ويؤكد هنتجتون أن المواجهات على التخوم الحضارية هي صراعات طائفية بين دول أو جماعات تنتمي إلى حضارات مختلفة، والحروب بينها هي مواجهات تحوّلت إلى استخدام العنف؛ أي إنها حروب قد تشتعل بين دول أو جماعات غير حكومية أو بين دول وجماعات حكومية.

وقد تنشأ صدامات التخوم داخل الدولة بسبب وجود جماعات تتمركز.

بشكل عام - في مناطق جغرافية محددة، حيث تحارب الجماعة التي لا تسيطر على الحكومة من أجل الاستقلال، وربما تكون مستعدة لقبول شيء أقل من ذلك أو ترفض قبول غير ذلك.

كما قد تنشأ صدامات التخوم بين جماعات متداخلة جغرافياً، تتحول فيها العلاقات المتوترة إلى استخدام العنف بين وقت وآخر حسب الظروف. وربما يحدث القتال على نطاق واسع، حينما تعمد الدول إلى رسم حدودها، ويتطلب هذا تقسيماً للشعوب أو فصلاً لأجزائها بالقوة.

ولذا فإن هنتنجتون يحكم أن صراعات التخوم الحضارية هي صراعات للسيطرة على الناس، وكثيراً ما تكون المسألة المحورية هي السيطرة على الأرض. وقد يكون غرض أحد المنخرطين فيها - على الأقل - متمثلاً في انتزاع أرض أو تحريرها من الآخرين وطردهم أو قتلهم، أو الإجراءين معاً، أي تنفيذ عمليات من نوع «التطهير العرقي».

وتكون هذه الصراعات - على الأغلب - عنيفة ودامية، إذ يشترك الطرفان في مجازر وعمليات إرهاب واغتصاب وتعذيب. وغالباً ما تكون الأرض المتنازع عليها رمزاً لهوية طرف من طرفي الصراع وتاريخه، أو لهما معاً، كأن تكون أرضاً مقدسة أو حقاً لا يجوز المساس به، على نحو ما هي الأوضاع في فلسطين وكشمير وناجورنو كاراباخ ووادي درينا وكوسوفا.

وينص هنتنجتون أن حروب التخوم الحضارية تصحّ في وصفها بعض خصائص الحروب الطائفية، وليس خصائصها جميعاً. فهي[٩] صراعات ممتدة، حينما تدور داخل الدول، تستمر أطول من تلك التي تكون بين الدول بحوالي ست مرات حسب بعض التقديرات الإحصائية المتوافرة. ويكون من الصعب حلّها، بسبب قيامها على قضايا أساسية تتصل بالهوية وقوة الجماعة. وإذا تمّ التوصل إلى اتفاقات، فإنها لا تدوم طويلاً، وتتراوح مستويات العنف فيها بين العدائية

المحدودة والعنف الشامل، لأن نيران الهوية المجتمعية وأحقادها نادراً ما تنطفئ تماماً بغير الإبادة الجماعية.

وهذا مما يجعل حروب التخوم الحضارية تتسبب في وقوع أعداد كبيرة من القتلى وظهور كثير من اللاجئين، على نحو ما هي النتائج المعلنة في التسعينات عن حروب كل من: الفلبين وسريلانكا وكشمير والسودان وطاجيكستان وأوكرانيا والبوسنة وشيشنيا والتيبت وتيمور الشرقية.

وإذا أخذنا بعين التقدير أن معظم هذه الحروب ليست سوى الجولات الأخيرة من تاريخ طويل ممتد من المواجهات والصدامات الدموية، تأكد لنا أن عنف السنوات الأخيرة من القرن العشرين قد سجّل تغلّبه على المحاولات الكثيرة المبذولة لوضع نهاية للصراعات المذكورة وغيرها.

ويشير هنتنجتون - من جهة ثانية - إلى اختلاف حروب التخوم الحضارية عن الحروب الطائفية في مسألتين أساسيتين - رغم التشابه بينهما في: الطول ومعدلات العنف والغموض الأيديولوجي - هما[١٠]:

أولاً: قد تحدث الحروب الطائفية بين جماعات إثنية أو دينية أو جنسية أو لغوية، بينما تكون أغلبية حروب التخوم الحضارية بين شعوب لها أديان مختلفة، باعتبار الدين هو السمة الرئيسية المحددة للاختلاف بين الحضارات، وهو أعمق اختلاف يمكن أن يوجد بين الناس.

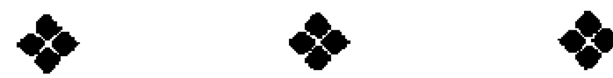
ثانياً: تبدو الحروب الطائفية أفعالاً خاصة، مما يجعلها غير مرشحة للانتشار لكي تضم أطرافاً أخرى. أما حروب التخوم الحضارية فتقع بين جماعات تعتبر أجزاء من كيانات ثقافية أكبر، مما يعني ترجيح الاتجاه إلى توسيع دائرتها بغرض الحسم أو الانتصار.

ويذكر هنتنجتون أن اتساع شبكة المواصلات وسرعة النقل في العصر

الحديث سهّلا قيام صلات أكثر ترابطاً بين أتباع الدين الواحد وأتباع الحضارة الواحدة، وسهّلا - بالتالي - تدويل صدامات صراعات التخوم الحضارية وإذكاءها. إذ غدا من الممكن تحصيل المعلومات والأخبار عن أوضاع الأطراف المتحاربة واحتياجاتها ووسائط نصرتها ومساعدتها، على نحو يطيل أجل الصدام - دون شك - ولو كان لا ينهيه بصورة حاسمة.

كما يذكر أن الهجرة أدت إلى وجود حالات من الشتات (دياسبورا) لبعض الجماعات، في نطاق حضارة ثانية؛ فغدت بؤراً لمواجهات حضارية وحروب متفاوتة، أدت إلى تشعبات ونتائج لا توجد في ما تشهده الحضارة الواحدة من عنف في المواجهات والمصادمات التي قد تحدث بين جماعاتها.

وأبرز الأمثلة على هذا ما سببّه قتل أحد المستوطنين اليهود عام ١٩٩٤ تسعة وعشرين مسلماً في «الحرم الإبراهيمي» في الخليل، حيث كاد يوقف عملية السلام في الشرق الأوسط. ومن الأمثلة أيضاً: قتل مسلحين من السنّة ثمانية عشر من الشيعة في أحد مساجد كراتشي عام ١٩٩٥، حيث خلق ذلك حالة من زعزعة الاستقرار العام في المدينة وسبّب مشكلات داخلية في باكستان.



الحدود الدامية للكتلة الإسلامية

يرى هنتجتون أن الصدامات الطائفية وحروب التخوم الحضارية هي مادة التاريخ، ولو عدنا إلى تتبع أزمان حدوثها، لوجدنا أن ٣٢ صداماً إثنياً قد حدثت خلال فترة الحرب الباردة، شملت التخوم الحضارية بين: العرب والإسرائيليين، الهنود والپاكستانيين، السودانيين المسلمين والمسيحيين، السريلانكيين البوذيين والتاميل، اللبنانيين الشيعة والمارونيين[١١].

لقد كانت حروب الهوية تعادل حوالي نصف عدد الحروب الأهلية التي وقعت في الأربعينات والخمسينات من القرن العشرين، لكنها زادت إلى حوالي ثلاثة أرباع عدد الحروب الأهلية خلال الفترة اللاحقة. وترافق ذلك باتساع نطاق حركات التمرد التي قامت بها جماعات إثنية، بما يعادل ثلاثة أمثالها، خلال فترة الخمسينات حتى أواخر الثمانينات.

حتى إن زيادة أعداد هذه الحركات ـ في ظلّ المنافسة المحتدمة بين الدول الكبرى، خلال الفترة المذكورة ـ ساهمت في جعلها هامشية أحياناً، إذ لم تحظَ بالاهتمام المناسب ـ باستثناء بعض الحالات ـ واعتبرت من منتجات الحرب الباردة. ولم تكد الحرب الباردة تنتهي حتى أضحت الحروب الطائفية أكثر انتشاراً وذيوعاً مما كانت عليه قبل، وحدث ما يشبه الصحوة في الصراع العرقي[١٢].

ويلاحظ هنتجتون أن حروب التخوم الحضارية والصدامات الإثنية المذكورة، ليست موزعة بين الحضارات العالمية بمقادير متقاربة، وأن الوقائع

تشـيـر إلـى أن أكـثـرهـا حـدةً هي تلك التي نشـبت بين الصـرب والكروات في يوغسلافيا السابقة، وبين البوذيين والهندوس في سريكلانكا؛ وإن ما هو أقل من ذلك حدّة نشب بين الجماعات غير الإسلامية في عدد قليل من المناطق الأخرى.

ويمكن القول - بصورة عامة حسب استقصاء هنتنجتون ما بين يديه من دراسات - إن أغلب الصدامات الدموية حدثت على امتداد التخوم الحضارية في أورآسيا وأفريقيا، أي الخطوط التي تفصل بين المسلمين وغير المسلمين. فالناظر إلى السياسة الدولية على مستوى العالم يستطيع القول إن الصدام الأساسي بين الحضارات هو هذا القائم بين الغرب والحضارات الأخرى، بينما يمكن القول إن الصدامات الإقليمية الأكثر بين الحضارات هي هذه التي تتركز في الصدام بين كتلة الحضارة الإسلامية والحضارات الأخرى.

ويرى هنتنجتون أن أسباب العداوات الحادة والمواجهات العنيفة متغلغلة في نفوس الشعوب الإسلامية والشعوب غير الإسلامية، ولاسيما في المناطق المتجاورة على التخوم الحضارية المذكورة. إذ خاض المسلمون حروباً دموية مدمرة مع الصرب الأرثوذكس، واشتبكوا في مواجهات عنيفة مع الكروات الكاثوليك.

ومـايـزال الأتراك المسلمـون في خـصـام تاريخي دائم مع اليـونانيين المسيحيين، ويقف أحدهما شوكة في حلق الآخر على غير صعيد. ويتمركز على جزيرة قبرص الأتراك المسلمون في دولة تعادي دولة أخرى يتمركز فيها اليونانيون الأرثوذكس، لا تكاد تستقر علاقاتهما حتى تعود التهديدات بالمواجهة من جديد.

وماتزال العداوة التاريخية بين تركيا المسلمة وأرمينيا المسيحية تحكم علاقات هاتين الدولتين، ويستعيد كل منهما أخبار الحروب التي نشبت بينهما والضحايا التي ذهبت فيها. وكذلك ماتزال المواجهات الدامية تظهر وتخبو بين الأذريين المسلمين والأرمن، من أجل السيطرة على إقليم ناجورنو كاراباخ.

وشهد شمالي القوقاز على مدى القرنين المنصرمين مواجهات دامية وحروباً متكررة، في شيشنيا والأنجوش وغيرهما للاستقلال عن روسيا. وحارب التتار المسلمون في حوض الفولجا ضد الروس في الماضي، حتى توصلوا إلى تسوية حول سيادة محدودة في أوائل التسعينات. وخاض الأفغان حرباً دامية مع الروس، بقيت ذيولها مستمرة - بعد انسحاب الروس - بين حكومة طاجيكستان التي تدعمها بعض القوات الروسية والأغلبية الإسلامية المتمردة.

ويناضل الأويغور وجماعات إسلامية أخرى في الصين من أجل إحباط الجهود المبذولة لتذويب هويتهم في الثقافة الصينية، ويعملون على توطيد علاقاتهم الدينية والعرقية مع جيرانهم من غير الصينيين في الجمهوريات المجاورة التي كانت ضمن الاتحاد السوفيتي قبل التفكيك.

وخاضت الباكستان ضد الهند ثلاثة حروب دامية، لم تمنع من استمرار الجماعات الإسلامية حتى اليوم من التصدي بالعنف للقوات الهندية في إقليم جامو وكشمير المتنازع عليه بين المسلمين والهندوس. وبينما اللاجئون المسلمون يقاتلون القبائل في آسام، يشتبك المسلمون والهندوس في مواجهات عنيفة وأعمال شغب متقطعة في أنحاء الهند، وتتصاعد الجماعات الأصولية الدينية في هذين المجتمعين الدينيين على نحو يقوي شدة الصدامات بينهما ويغذيها.

وتحتجّ الأقليات غير المسلمة في بنغلاديش على التمييز الديني الذي تمارسه الأغلبية المسلمة ضدها، بينما يحتجّ المسلمون في ميانمار ضد التمييز الديني الذي تمارسه ضدهم الأغلبية البوذية.

ويستهدف المسلمون - من وقت إلى آخر - في ماليزيا وإندونيسيا الجماعات المتحدرة من أصل صيني، احتجاجاً على سيطرتهم الاقتصادية في قطاعات مهمة. وتمارس الجماعات الإسلامية في جنوبي تايلاند أعمال عنف وتمرّد منظم، وعلى فترات متقطعة ضد الحكومة البوذية. كما يحارب الثوار

المسلمون في جنوبي الفلبين، من أجل الاستقلال عن الدولة وحكومتها الكاثوليكية.

واصطدم الأمهريون الأرثوذكس في إثيوبيا عبر الفترات التاريخية المتلاحقة مع الجماعات العرقية المسلمة، كما واجهوا باستمرار انتفاضات المسلمين الأرومو. وشهدت الساحات الأفريقية المتعددة صدامات مختلفة الشدة والعنف، بين الجماعات الإسلامية والمسيحية الأرواحية، ولاسيما في الجنوب.

وكانت أكثر الصدامات دموية بين المسلمين والمسيحيين في جنوبي السودان، إذ استمرت عقوداً متتالية حتى الآن، وذهب ضحيتها مئات الآلاف. واهتزت سياسة الحكومة النيجيرية مراراً بسبب المواجهات بين مسلمي الهاوسا الفولانيين في الشمال، والقبائل المسيحية في الجنوب، حيث نشبت أعمال شغب وعنف متعددة وحرب كبيرة واحدة على الأقل.

وحدثت صراعات مشابهة في تشاد وكينيا وتنزانيا، بين الجماعات الإسلامية والمسيحية. واستمرّ العداء بين السكان المنتمين إلى حضارتين مختلفتين أذكى الدين ما فيهما من توجهات ثقافية وشعور بالهوية والانتماء إلى كتلة حضارية أخرى لدى كل جماعة على حدة.

وهكذا يستنتج هنتنجتون أنه في هذه المناطق جميعاً كانت العلاقات عدائية بين المسلمين وشعوب الحضارات الأخرى (الكاثوليك، البروتستانت، الأرثوذكس، الهندوس، الصينيين، البوذيين، اليهود) وكان معظمها عنيفاً عبر مراحل تاريخية متعددة، وبقي كثير منها متسماً بالعنف حتى فترة التسعينات، بحيث يرى الناظر ما يتلاطم من مشكلات على حدود الكتلة الإسلامية مع جوارها، على نحو ينغّص عيش المسلمين مع غيرهم في سلام.

ويتساءل ما إذا كان هذا النمط من من صدامات الجماعات المسلمة وغير المسلمة ـ في أواخر القرن العشرين ـ يماثل بالدرجة نفسها نمط الصدامات

القائمة في العلاقات بين جماعات تنتمي إلى حضارات أخرى غير إسلامية.

ويجيب على هذا التساؤل بالنفي، معتمداً على ثلاث من الدراسات الخاصة بهذا الشأن[١٣]، حيث تشير - مع دراسات أخرى عديدة - إلى أن المسلمين الذين كانوا يشكلون ٢٠٪ من سكان العالم في التسعينات من القرن العشرين، قد تورطوا في العنف أكثر من أي شعب حضارة أخرى.

تظهر الدراسة الأولى التي أجراها «تيد روبرت جور» أن المسلمين شاركوا في ٢٦ صداماً من أصل ٥٠ صداماً عرقياً - سياسياً حدثت خلال فترة عامي ١٩٩٣ - ١٩٩٤ في أنحاء العالم، وكان ٢٠ صداماً منها بين جماعات تنتمي إلى حضارات مختلفة، و٢٠ صداماً بين مسلمين وغير مسلمين.

كما تظهر الدراسة أن الصدامات بين المسلمين وأطراف من حضارات أخرى، بلغت ثلاثة أمثال ما كان بين الحضارات غير الإسلامية جميعاً. يضاف إلى هذا أن الصدامات كانت موجودة بين الجماعات الإسلامية ذاتها، أكثر مما هي عليه داخل أي حضارة أخرى، بما في ذلك الصدامات القبيلية في القارة الأفريقية.

وقد أوقعت الصدامات التي شارك فيها المسلمون ضحايا كثيرة، نسبياً، إذ إن أكبر ستة حروب رصدتها الدراسة أوقعت مئتي ألف قتيل، كانت واحدة منها فقط لا يعتبر بعض المسلمين طرفاً فيها.

وتظهر الدراسة الثانية التي نشرتها «نيويورك تايمز» أن ٤٨ موقعاً كانت تشهد ٥٩ صداماً عرقياً خلال سنة ١٩٩٣، في أنحاء متعددة من العالم، كان المسلمون في ٥٠٪ من هذه المواقع يواجهون مسلمين آخرين أو غير مسلمين، وأنه في ٣١ من هذه المواقع كان الصدام يدور بين جماعات من حضارات مختلفة، منها ٢١ حالة صدام بين المسلمين وغير المسلمين، أي ما يزيد على ثلثي الصدامات بين الحضارات المختلفة.

وتظهر الدراسة الثالثة التي أجرتها «روث ليجر سيفارد» أن ٢٩ حرباً ومواجهة في أنحاء متعددة من العالم، خلال سنة ١٩٩٢، أسقطت أكثر من ألف قتيل؛ كان منها ١٢ صداماً بين حضارات مختلفة، منها ٩ حالات بين مسلمين وغير المسلمين.

ويستنتج هنتنجتون أن هذه الدراسات تؤكد أن المسلمين ـ في بداية التسعينات من القرن العشرين ـ كانوا منخرطين في أعمال العنف داخل كتلتهم الحضارية أكثر من غيرهم، وأن نسبة تتراوح بين الثلثين وثلاثة الأرباع من إجمالي الصدامات بين الحضارات في العالم كانت بين المسلمين وغير المسلمين، مما يعني تلطيخ الدماء حدود الكتلة الإسلامية وداخلها معاً[١٤].

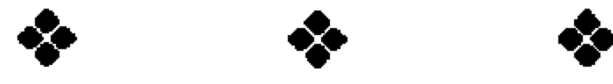
ويلفت النظر إلى أن مما ساعد في ارتفاع حالات لجوء المسلمين إلى العنف، وتصاعد شدة ذلك العنف أيضاً، توافر معدلات قوة متزايدة لدى الدول الإسلامية بدءاً من فترة الثمانينات في القرن العشرين، حيث زادت نسبة أعداد الأفراد العسكريين في المجتمعات الإسلامية، كما زادت مستلزمات الجهد العسكري من الأسلحة والمعدات والأجهزة ووسائط التدريب وغيرها؛ وهذا ما دفع «جيمس بايني» إلى أن يستنتج في دراسة مقارنة أن «من الواضح وجود صلة بين الصدامات الإسلامية وسياسة الاستعداد العسكري»[١٥] لدى تلك الدول.

ويضيف هنتنجتون إلى هذا ملاحظته الاستنتاجية التي ترى وجود ميل شديد إلى استخدام العنف في الدول الإسلامية، في حالات الأزمات الناشبة بين الدول. فقد لجأت إلى العنف لحل ٧٦ أزمة من مجمل ١٤٢ حالة مواجهة كانت طرفاً فيها، خلال فترة أعوام ١٩٢٨ ـ ١٩٧٩. إذ كان العنف هو الوسيلة الوحيدة للتعامل مع الأزمة في ٢٥ حالة من العدد المذكور، واستخدم العنف في ٥١ حالة أخرى إلى جانب وسائل غيره لحل الأزمات.

وتشير الإحصاءات المتصلة بمستوى شدة العنف، إلى استخدامه من جانب

الدول الإسلامية في أعلى درجاته أو ما هو قريب منها وليس في مستويات بسيطة. فقد اشتركت الدول الإسلامية في ٣٨٪ من حالات المواجهة المذكورة في صدامات، ولجأت إلى حروب شاملة في ٤١٪ من تلك المواجهات.

ولدى مقارنة هذا مع معدلات استخدام العنف من جانب بعض الدول، يتبين أن الدول الإسلامية لجأت إلى استخدام العنف في نسبة ٥ر٥٣٪ من حالات الأزمات التي كانت أطرافاً فيها، مقابل استخدام المملكة المتحدة للعنف في نسبة ٥ر١١٪ واستخدام الولايات المتحدة للعنف في نسبة ٩ر١٧٪ واستخدام الاتحاد السوفيتي للعنف في نسبة ٥ر٢٥٪ من الأزمات التي كانت هذه الدول أطرافاً فيها. ولم تسجل أي دولة أخرى غير الصين نسبة أعلى في استخدام العنف لحل الأزمات، حيث بلغت نسبة استخدامه ٩ر٧٦٪ من الحالات[١٦].



وينتقل هنتنجتون إلى بيان أسباب زيادة حروب التخوم الحضارية، والدور المركزي للمسلمين في هذه المواجهات خلال فترة أواخر القرن العشرين؛ فيحصرها في ثلاثة هي[١٧]:

أولاً: هذه الحروب ذات جذور تاريخية بعيدة، فقد حدث العنف المتقطع على التخوم الحضارية بين الجماعات المختلفة منذ فترة زمنية طويلة، وماتزال في ذاكرة الناس أشياء كثيرة عنه. ولذا فإن الاحتكاك والمواجهة والصدام تولّد لديهم مخاوف تترافق بانعدام الشعور بالأمان، سواء كان الإسلام هو الجانب الذي ينتمون إليه أم غيره.

ثانياً: التغيرات الديموغرافية التي أدت إلى خلل في التوازن السكاني بين الحضارات المتجاورة، لعبت دوراً في إذكاء حدة الصدامات وتكرارها. وقد أذكت الزيادة العددية الكبيرة ثقة المسلمين بأنفسهم، حتى ارتفعت لديهم شدة الميل إلى استخدام العنف والقوة العسكرية في حلّ النزاعات مع الجوار، اعتماداً على كثرة الأعداد التي تفيد امتلاك القوة وعدم الخوف من الاندثار في الوقت نفسه.

ثالثاً: السياسات التي اتبعتها الدول في مراحلها المتعددة لعبت أدواراً مهمة في تغذية الصدامات الدموية بين الدول المتجاورة التي ينتمي سكانها إلى حضارات مختلفة. فسقوط الإمبراطوريات: النمساوية - الهنغارية والعثمانية والروسية والبريطانية والفرنسية والألمانية، بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، حفز قيام المواجهات بين الشعوب والدول التي خلفت تلك الإمبراطوريات، وأثار أوار الصدام بين الإثنيات التي انضوت فيها أو أخضعت لسيطرتها.

وبعد تقديم هنتنجتون مجموعة من الأمثلة على كل واحد من هذه الأسباب الرئيسية الثلاثة التي عدّها، تشمل الإحصاءات والوقائع والجهات المتورطة في الحروب، يعود إلى طرح التساؤل: لماذا يبدو المسلمون في نهاية القرن العشرين هم الأكثر تورطاً في مزيد من العنف من شعوب الحضارات الأخرى؟.

ويجيب بالإشارة إلى أن العنف كان موجوداً بين المسلمين وغيرهم في الماضي، لافتاً النظر إلى أنه يريد حصر الإجابة على هذا التساؤل بالنسبة لفترة نهاية القرن العشرين فقط، نظراً لأهميتها وارتباطها بما سمّاه التمييز بين أسباب الميل نحو العنف الجماعي في التاريخ بصورة عامة أو شاملة، وأسباب الميل نحو العنف في نهاية القرن العشرين.

ويذهب هنتنجتون إلى أنّ هناك ستة أسباب ممكنة تطرح نفسها على بساط بحث مسألة الميل إلى العنف في حل المشكلات الناشبة بين الحضارات المختلفة(١٨). ثلاثة من هذه الأسباب تفسر العنف بين المسلمين وغيرهم، وثلاثة منها تفسر النوع السابق من العنف إضافة إلى العنف بين الجماعات والدول الإسلامية نفسها، أي داخل حياض الإسلام.

أولاً:

هناك من يقول إن الإسلام اعتمد على استخدام السيف منذ بداية ظهوره، وهو يمجّد الفضائل القتالية. وهذا ثابت في المرويات الإسلامية نفسها، التي

تشيد بقدرات النبي وأصحابه العسكرية، بينما لا يستطيع أحد أن ينسب إلى المسيح أو بوذا أي أعمال من هذا النوع.

وتعاليم الإسلام ذاتها تنادي بقتال غير المؤمنين به، إلا إن تراجع الإسلام الأول بعد مرحلة الانتشار الأول، شهدت قتال الجماعات الإسلامية فيما بينها، خلافاً لتلك التعاليم؛ وهذا ما جعل نسبة حدوث حالات من «الفتنة» أو الصراعات الداخلية ضئيلة بالقياس إلى حالات «الجهاد» أو نشر الإسلام خلال تلك الفترات التاريخية.

وتبدو نصوص «القرآن» والإفادات الإسلامية الأخرى التي تحض على تحريم العنف قليلة، قياساً إلى تلك التي تحرّض على القتال، كما إن مفهوم اللاعنف غائب عن الفكر والممارسة الإسلاميين.

ثانياً:

انتشار الإسلام من الجزيرة العربية إلى شمالي أفريقيا ومعظم الشرق الأوسط ثم إلى آسيا الوسطى وشبه القارة الهندية والبلقان، وضع المسلمين في وضعيات احتكاك مباشر مع شعوب مختلفة شتى، تمت هزيمتها أو إخضاعها أو تحولت إلى الإسلام، فبقيت آثار هذه العمليات في التواريخ الموروثة لتلك الشعوب.

وتحويل هذه الشعوب إلى الإسلام لم يكن متوازناً في مناطق كثيرة، حتى إن بعض المدن تحولت إلى الإسلام - كما حدث بالنسبة للسلافيين الشماليين - بينما بقي الريف المجاور على مسيحيته وغيرها. فشكلت هذه المواطن بؤراً مرشحة للصدام، حسب الأحوال والظروف المرافقة على مدى مرور الأحداث التاريخية، وعرضة للتأثيرات الفاعلة المتعددة الشدة في محتوياتها الدينية أو مضامين ما تحركه من استجابات تتصل بالهوية الحضارية.

ثالثاً:

عدم فهم الإسلام من جانب بعض الحضارات حال دون قيام علاقات طيبة بين المسلمين وأبناء تلك الحضارات، في وقت جرى فيه إعطاء حق المواطنة الكامل للمسلمين وحرمان غير المسلمين من بعض حقوقهم في الدول ذات الأغلبية الإسلامية باعتبارهم أقليات. فشكّل هذا موقفاً عدائياً متبادلاً بين الإسلام وأولئك الذين لم يعتنقوه، وأفرز مجموعة من التجاذبات والمواجهات المؤثرة سلباً.

وقد زاد في حدة هذه العداوة وضع الجوار والمشكلات الأخرى التي يمكن أن تنشأ عنه في أي منطقة من المناطق بصفة عامة، والذي غالباً ما كان يفرز مشكلات إضافية في مثل هذه الحالة ذات المواصفات الحضارية الخاصة، التي عزّزت الثقافات المحلية الفرعية غير قليل من نزعاتها إلى الظهور والسيطرة.

هذه هي الثلاثة الأسباب التي يرى هنتجتون أنها تفسر ميل الجماعات الإسلامية في نهاية القرن العشرين إلى العنف، بمستويات أعلى شدة من غيرهم.

ويضيف إليها ثلاثة أسباب أخرى محدودة التأثير وعارضة، قد تزيد درجة العنف، تبعاً للظروف المرافقة والأحوال السائدة، هي:

أولاً:

الاستعمار الغربي للدول الإسلامية، وإخضاعه المجتمعات الإسلامية في القرنين التاسع عشر والعشرين، في ظل ضعفهم العسكري والاقتصادي. فقد أفرزا موقفاً عدائياً إزاء الغرب الذي نهب ثروات البلدان الإسلامية وعامل سكانها بصورة متعالية.

ثانياً:

غياب الدولة المركزية من تركيبة الحضارة الإسلامية، سواء كانت دولة واحدة أو أكثر عددياً، رغم وجود دول تطمح إلى الاضطلاع بهذا الدور

كالسعودية وإيران وباكستان وربما إندونيسيا. فما من واحدة من هذه الدول في موقف يؤهلها للتوسط في الصراعات داخل الإسلام نفسه، ولا واحدة منها تمتلك سلطة العمل نيابة عن المسلمين في الصدامات بين جماعات المسلمين ـ من جهة ـ وجماعات المسلمين وغير المسلمين ـ من جهة ثانية.

ثالثاً:

التزايد السكاني في المجتمعات الإسلامية، المترافق بزيادة أعداد الشباب والعاطلين عن العمل، تمّ على نحو أدى إلى عدم الاستقرار وارتفاع مستوى العنف وكثرة المشكلات، سواء كان ذلك داخل المجتمعات الإسلامية، أم بين المجتمعات الإسلامية ومجتمعات الجوار المنتمية إلى حضارات أخرى، وخاصة تلك التي يستهدفها الشباب المسلمون والعاطلون عن العمل منهم لتحسين أوضاعهم الاقتصادية أو التخلص من ممارسات الحكومات التي يخضعون لها.

ويختتم هنتجتون الفصل العاشر من كتابه بشيء من التوقع النظري، أو ما سمّاه خاصة التنبؤ لعدسته الأكثر نفعاً وجدوى في رؤية تطورات السياسة الدولية، قائلاً: إن هذا العامل المؤثر ـ الأخير وحده ـ قد يصمد طويلاً لتفسير العنف الإسلامي الذي ظهر في فترة الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين. وإن تقدم هذا الجيل البائس في العمر ـ بحلول العقد الثالث من القرن الواحد والعشرين ـ والنمو الاقتصادي في المجتمعات الإسلامية ـ إذا حدث، وعندما يحدث ـ قد يؤديان في النهاية إلى انخفاض كبير في ميل المسلمين إلى العنف، وهو سوف يؤدي أيضاً إلى انخفاض في إجمالي عدد حروب التخوم الحضارية ودرجة شدتها.

الفصل الرابع
مثيرات حروب التخوم الحضارية

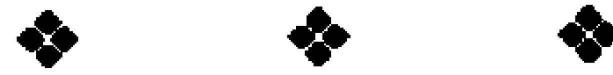
يتابع صامويل هنتنجتون - في الفصل الحادي عشر من كتابه - الحديث عن القوى المحركة التي يكون من شأنها إثارة الحروب على خطوط الفصل بين الحضارات أو تخومها المتجاورة، حسب ما سبق أن أشار إليه من تحديد، ولاسيما في الفصل التاسع. ويرتكز على المعلومات التي عالجها في عدد من مواضع مرّت من قبل، مضيفاً إليها مجموعة من الشواهد والاقتباسات والإحصاءات الرقمية ذات الدلالة، لإغناء وجهة النظر الأساسية التي جادل في قدرتها على تفسير مجريات العلاقات السياسية بين الدول.

ولذا فهو يعود إلى مسألة الهويّة، للحديث عن بروز الوعي الحضاري بين الشعوب والأمم، بعد فترة الحرب الباردة التي يعدّها المنطلق المسوّغ لإعادة النظر في ترتيب أوضاع العلاقات الدولية. ويعود للحديث عن التجمع الحضاري، لبيان الوشائج الرابطة بين دول القربى والشتات من منظور الاشتراك في الثقافة الواحدة، أو ما تحيل إليه من موارد أساسية للثقافات المتقاربة المنضوية في إطار كتلة حضارية واحدة.

ويتحدث بعد هذا عن إيقاف حروب المناطق المتجاورة المنتمية إلى

حضارات مختلفة، تلك التي تشكل بيئة جغرافية مناسبة لتكون مسرح مداخلات وتفاعلات وصدامات بين الحضارات المتعددة، رغم جميع ما يمكن قوله عن المسائل الإيجابية لواقعة الجوار هذه، التي لعبت على مرّ التاريخ البشري أدواراً متفاوتة سلباً وإيجاباً.

وهذا مما يدفع بنا إلى وقف تعقيباتنا على بعض المواضع الأساسية، في أثناء عرضها، درءاً للتكرار وادخاراً لمناقشة جوانب من أطروحة هنتنجتون في فصول الباب الآتي من كتابنا هذا.



تمدّد الانتماء الحضاري

يرى هنتنجتون أن الحروب في مناطق الخطوط الفاصلة بين الحضارات تشهد تنامياً كمياً وكيفياً، فهي تزداد حدة واتساعاً وإذكاء، ونادراً ما تصل إلى حل. وغالباً ما تبدو عمليات ارتفاع الشدة والاتساع فيها متتابعة، على نحو يزيد من احتمال تراكمها وتكرارها.

ويذهب إلى أن حروب الخطوط الحضارية كغيرها من المصادمات الطائفية، تتخذ بعد نشوبها شكلها المميّز الذي يدلّ على محتواها، وتتطور بناء على شكل العلاقة المتصلة بوجود الفعل ثم وجود ردّ الفعل. والهويات التي كانت في الماضي متعددة وظرفية، تغدو في مثل هذه الحالة متلاقية ومتعاضدة، مما يعني أن تسمية الصدامات الحضارية «حروب هوية» هي تسمية ملائمة.

إذ يجنح أطراف الصراع إلى إعادة صياغة القضايا التي تشكل محاور النزاع، على أساس من علاقة «نحن - هم» التي تعزّز تماسك المجموعة الحضارية والتزامها. ويعمد القادة السياسيون إلى توسيع استخدامهم للولاءات الدينية والعرقية وتعميقها، على نحو يشدّ من أزر العلاقة بين الهويات المتعددة ضمن الحضارة الواحدة.

ويشارك هنتنجتون «باري بوزن» الرأي في أن هذا الوضع يدفع إلى ظهور «محرك عداوة» يشبه «مأزق الأمن» في العلاقات الدولية، حيث تنمو المخاوف المتبادلة وانعدام الثقة والعداوات المكظومة بين الأطراف، بتأثير بعضها بعضاً[1]. فكل طرف يصوّر نفسه ممثلاً لقوى الخير في مواجهة قوى الشر التي يمثلها

الآخر، ويعمد إلى جعل ذلك نوعاً من التمييز الحاسم بين ما سوف ينتصر ويبقى - من جهة - وما سوف ينهزم ويزول - على الجهة الثانية.

وغالباً ما يؤدي استمرار الصدام بين الشعوب على التخوم الحضارية، إلى انحسار المعتدلين عن ساحة التأثير في الناس. ويظهر المتشددون بديلاً عنهم، ويقود الميالون إلى العنف والعسكريون والمتعصبون والمتسلطون حركات انشقاق، تتولّد عنها اتجاهات أكثر تشدداً ودموية في المواجهات مع الحضارات الأخرى.

فالمعتدلون الذين يطالبون بأهداف محدودة، كالحكم الذاتي - مثلاً - عن طريق التفاوض وقليل من الضغط العملي أو الصدام، يذهبون ويحلّ مكانهم من يطالب بالاستقلال وأهداف أكثر تعدداً، مستخدمين درجات أعلى من العنف لفرض تحقيق مطالب قد يقال إنها غير قابلة للتفاوض ومن المحتم قبولها، مع لجوء إلى العنف والإضرار كوسيلة ضغط مباشر لتحقيق تلك المطالب.

ويورد هنتنجتون أمثلة على ذلك، منها اندماج الجماعة الأكبر في المواجهات الدائرة في مورو ضدّ الحكومة الفلبينية - وهي «الجبهة الوطنية لتحرير مورو» - مع جماعة أكثر تطرفاً هي «الجبهةالإسلامية لتحرير مورو»، ثم انضمام جماعة «أبوسياف» التي كانت أكثر تطرفاً ولجوءاً إلى العنف، وتمّ رفض نداءات وقف إطلاق النار الذي كانت الجماعات الأخرى تتفاوض حوله مع الحكومة الفلبينية.

والمثال الثاني يستمده هنتنجتون من تبنّي الحكومة السودانية مواقف متزايدة التأييد لوجهة نظر التيار الإسلامي، في مسألة المواجهات الدائرة بين المسيحيين المتمردين في جنوبي البلاد، وما يرتبط بها من مطالب لأبناء الجنوب. ويفيد أن التمرد المسيحي الذي كان يطالب بالحكم الذاتي انقسم في أوائل التسعينات، وظهرت «حركة استقلال جنوبي السودان» التي أضحت مطالبها أكثر تشدداً، ولجأت إلى استخدام القوة بصورة أكبر تأثيراً.

ويتابع إيراد الأمثلة المستقاة من المواجهات بين الفلسطينيين والإسرائيليين، والشيشانيين ضد الروس. ويذكر أنه حدث شيء مماثل في تزايد حدة الصدام عام ١٩٩٢ في طاجكستان، كان من نتائجه أن تنازلت الجماعات الطاجيكية الوطنية الديمقراطية - بصورة متدرّجة - عن نفوذها، الذي كسبته الجماعات الإسلامية بعد نجاحها في تعبئة فقراء المناطق الزراعية وشباب المدن الساخطين على الأوضاع السائدة. وقد أدى ذلك أن يغدو الخطاب الإسلامي أكثر ميلاً إلى استخدام العنف في الدعوة إلى تحقيق مطالبه، بتأثير ظهور قيادات أصغر سناً تحدّت القيادات الدينية التقليدية التي كانت أكثر برجماتية(٢).

كما يشير هنتنجتون إلى مثال البوسنة وانتصار الفصيل الأكثر تطرفاً، لافتاً النظر إلى أن المتطرفين ليسوا هم الذين ينتصرون بالضرورة في المواجهات الحضارية، والعنف المتطرف ليس هو الأكثر ترجيحاً من التسوية المعتدلة لإنها حرب من حروب التخوم الحضارية.

ويقرّر أن زيادة الخسائر - في القتل والتدمير - وضعف الإمكانات التي تجعل تعويضها غير ميسور، تساعد في ظهور معتدلين آخرين من جديد، يرون «عدم جدوى» ما يدور من مواجهات في إيجاد حلّ نهائي يرضي الأطراف المتصارعة، ويدعون إلى التفاوض بغرض الوصول إلى تسوية تراعي المصالح المتعارضة.

ويعود إلى تأكيد وجهة نظره القائلة إن الحروب تساهم في تذويب هويّات متعددة العناصر، فتغدو الهوية الأكثر معنى في المواجهات الدائرة هي الهويّة الأوسع سيادة، وغالباً ما تتحدد هذه الهوية بالدين إن لم يكن ذلك دائماً. فالدين يقدم تسويغاً جازماً يدين القوى «الكافرة» المخالفة في الاعتقاد، ويعدّها خطراً مؤكداً.

ويعزّز هذا الاتجاه على المستوى العملي أن الجماعة الدينية أو الحضارية،

هي المجتمع الأوسع الذي يمكن أن تلجأ إليه الجماعات المحلية التي قد تثور بينها مصادمات بسبب خلافات محلية، بغرض الحصول على الدعم والمساندة. فحروب التخوم الحضارية - بالتعريف - حروب محلية بين جماعات محلية ذات ارتباطات أوسع وأشمل؛ وهذا ما يجعلها تنمّي الهويّات الحضارية للأطراف المشاركة فيها.

ويلفت هنتنجتون النظر إلى أن تنمية الشعور بالهويات الحضارية مسألة مشتركة بين الحضارات العديدة التي حدثت بينها صدامات في مناطق التخوم المتعددة، إلا أن هذه المسألة ظهرت بصورة أوسع في حالات اشتراك المسلمين طرفاً فيها. ويرجع أهم الأسباب في ذلك، إلى أن العلاقات في الكتلة الإسلامية تتركز حول جعل العلاقات تقوم على أساس من روابط الأسرة والعشيرة والقبيلة أكثر من غيرها.

ويعود إلى التمثيل بحالات[٣] العراق وأوزبكستان وطاجيكستان وشيشينيا وكشمير، ويقف بشيء من التفصيل عند حالة البوسنة، مذكّراً بما فعله «علي عزت بيجوفيتش»، وكيف تبنّى إقامة دولة متعددة الإثنية، يسيطر المسلمون على مجمل الأمور فيها رغم أنهم ليسوا الأغلبية الساحقة.

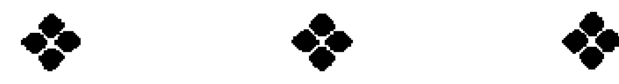
ويرى أن الإسلام قد اكتسب أهمية أكبر في المجتمع القومي المسلم، وصارت الهوية القومية الإسلامية جزءاً من السياسة والدين. ويذهب إلى أن اتساع الهوية الدينية الذي أفرزته الحرب والتطهير العرقي، واختيارات قادة هذه الحرب، والدعم والضغط من الدول الإسلامية الأخرى؛ كل هذا ساهم في تحويل البوسنة - ببطء وبصورة واضحة للعيان - من سويسرا البلقان إلى إيران البلقان[٤].

ويذكر هنتنجتون أن غالبية المراقبين المحايدين يرون في الحروب التي شهدتها يوغوسلافيا السابقة مواجهات دينية أو عرقية دينية. ويستشهد بقول

«ميشا جليني» الذي رأى أن الصدام بين أصحاب المصالح المختلفة قد «اكتسب مواصفات الصدام الديني بصورة متصاعدة التدرّج، وخضع لثلاثة مؤثرات اعتقادية أوروبية كبيرة هي: الكاثوليكية الرومانية، والأرثوذكسية الشرقية والإسلام، وحطام عقائد الإمبراطوريات التي انهارت حدودها في البوسنة»(٥).

ويضيف إلى هذا أن اعتبار صدامات التخوم الحضارية حروباً، أعطى حياة جديدة لنظرية «الدومينو» التي كانت موجودة خلال فترة الحرب الباردة، مع ملاحظة أن الدول الرئيسية في الحضارات هي التي ترى الآن حاجة إلى تجنّب الهزيمة في الصدام المحلي، لأن هذا قد يقود إلى سلسلة متزايدة من الخسائر تتسبب في النهاية بوقوع نوع من الكارثة.

ويضرب مثالاً على ذلك وقفة الحكومة الهندية المتشددة من مسألة كشمير، المستمد في مجمله من خوفها أن يشكل فقدان كشمير حافزاً لأقليات عرقية ودينية أخرى فتضغط من أجل الاستقلال، ويقود هذا إلى تمزيق الهند. ويثنّي بمثال آخر مستمد من حالة خوف الروس أن يمتد الصدام في طاجيكستان إلى قرغيزستان وأوزبكستان، وإلى تنمية روح الحركات الانفصالية عامة في جمهوريات الاتحاد الروسي الإسلامية.



القرابة والشتات الحضاريان

يرى هنتنجتون أن أربعين عاماً من الحرب الباردة كانت تشهد تغلغل المواجهات الحضارية إلى العمق، بدرجات متفاوتة، حيث جهدت القوى الكبيرة إلى كسب الحلفاء والشركاء وتغييرهم كلما اقتضت الظروف الدولية المستجدة ذلك. وكانت المنافسة على أشدّها في بلدان العالم الثالث، الذي تتجمع فيه أعداد من الدول الضعيفة، المغلوبة على أمرها والواقعة تحت سيطرة ضغوط الدول الكبيرة.

أما في عالم ما بعد الحرب الباردة فقد حلّت مواجهات طائفية كثيرة مكان مواجهة القوة الكبرى الواحدة؛ وتصاعدت هذه المواجهات نتيجة نشوبها بين حضارات مختلفة، كما اتسعت رقعتها وزادت شدتها مع سعي كل جانب إلى توفير الدعم من الجماعات والدول التي تنتمي إلى كتلته الحضارية.

والدعم يأتي بأشكال متعددة ـ رسمياً وغير رسمي، معلناً أو سرياً، مادياً وإنسانياً ودبلوماسياً وعسكرياً، وغير ذلك ـ من دولة أو أكثر ومن جماعات القرابة الحضارية. وكلما زاد طول تخوم المواجهة الحضارية، زاد احتمال تورط الأقرباء الحضاريين في أدوار الدعم والتهدئة والوساطة.

ويذهب هنتنجتون إلى أنه لا شك في أن وجود «كتلة القرابة الحضارة» يجعل احتمال تصاعد حدة المواجهات على التخوم، أكبر منه داخل الحضارة نفسها. مما يستدعي تعاون أكثر من كتلة حضارية لاحتواء تلك المواجهات، التي يمكن اعتبارها نوعاً من الفوران الداخلي الذي يتسع متصاعداً من العمق باتجاه

الأطراف، خلافاً لمواجهات الحرب الباردة التي كانت تتجه إلى الاتساع من الأعلى باتجاه الأطراف.

ويشير هنتنجتون إلى ثلاث من درجات التورط في الصدام، بين الدول والجماعات على التخوم الحضارية(٦).

- أشدها الأطراف المتحارية بالفعل، ويقتل بعضها بعضاً. وقد تكون دولاً (الهند وباكستان، العرب وإسرائيل) أو جماعات (البوسنة، ناجورنو كاراباخ).
- أطراف مشاركة كالدول المرتبطة مباشرة بالأطراف الرئيسية، مثل حكومات الصرب ويوغسلافيا، وحكومات أرمينيا وأذربيجان.
- دول الدرجة الثالثة، البعيدة عن القتال لكنها ترتبط بوشائج حضارية مع أطراف القتال الفعلي، مثل ألمانيا وروسيا والدول الإسلامية في مواجهات القوقاز.

ويذهب هنتنجتون إلى أن دول الدرجة الثالثة المشار إليها، غالباً ما تكون هي دول المراكز الحضارية. ويرى أن الشتات - إذا وجد في دول الدرجة الأولى - يلعب دوراً في حروب التخوم الحضارية، بالنظر إلى أن أي كميات من المساعدات الخارجية يمكن أن تكون ذات أثر في نتائج الحرب الدائرة، سواء جاء ذلك في شكل أموال أم أسلحة أم متطوعين للقتال أم غير ذلك.

ويقرّر أن مجتمعات الشتات هذه تكون أكثر حماسة ودعماً للمتقاتلين أكثر من غيرها، ويتوحّد الناس فيها مع قضية أبناء حضارتهم، بينما تغدو مصالح حكوماتهم - ثم حكومات الدرجة الثانية - أكثر تعقيداً، إذ تتوزع بين حوافز دعم الأقارب لتحقيق النصر وحوافز احتواء القتال لمنع اتساع رقعته إليها. وهذا ما يفسّر اتجاه حكومات الدرجتين الثانية والثالثة من المواجهة على جانبي التخوم الحضارية، نحو تخفيف حدة الصدام ومنع توسيع رقعة انتشاره وتحوله إلى حروب أهلية.

ويقدم أمثلة على هذا ما فعلته حكومات السعودية وباكستان وإيران وتركيا وليبيا، التي يقول إنها كانت أكثر نشاطاً وتأييداً للمسلمين الذين يقاتلون غير المسلمين. ويلفت النظر إلى أن الجامعة العربية ومنظمة المؤتمر الإسلامي قدمتا دعماً، وحاولتا تنسيق جهود أعضائهما في تقوية الجماعات الإسلامية في المواجهات الدولية(٧).

ويذكر أن الهند تورطت بصورة أساسية في صدامات كشمير، وبدرجة أقل في سريلانكا. كما كان عدد الدول الغربية مشاركاً من الدرجة الثالثة في مواجهات يوغسلافيا. وقد لعبت تجمعات الشتات أدواراً رئيسة على جانبي المصادمات الجارية بين الإسرائيليين والفلسطينيين، ودعم الأرمن والكروات والشيشان ومورو الفلبين. وقدمت منظمات مسيحية غربية الغذاء والدواء والمؤن للمتمردين المسيحيين في السودان.

ويتحدث هنتنجتون - بشيء غير قليل من التفصيل والاستقصاء - عن المواجهات بين روسيا وبعض الدول الإسلامية المجاورة، ممن يسعون للاستقلال والانفصال(٨). ثم يتحدث عن المصادمات بين الأتراك والأرمن، وما جرى من عمليات تطهير عرقي. ويذكر - بتفصيل أكثر - كيف صارت يوغسلافيا السابقة مسرحاً لمجموعة من حروب التخوم الحضارية، مع بيان مواقف الحكومات العديدة من ذلك، على مستويات مختلفة من العلاقات الدولية طالت منظمة الأمم المتحدة وقراراتها.

ويرى - بعد عرضه عدداً من الوقائع والأحداث بتواريخها ومفاصل مجرياتها - أن حرب البوسنة كانت حرب حضارات(٩)، تبعاً لأكثر من معيار. فالأطراف الأساسية الثلاثة المشاركة فيها كانوا ينتمون إلى حضارات مختلفة وأديان مختلفة، مع ملاحظة أن مشاركي الدرجتين الثانية والثالثة من الصدام ينتمون إلى نموذج حضاري واحد. لقد وقفت الدول والمنظمات الإسلامية إلى

جانب مسلمي البوسنة ـ بشكل عام ـ وعارضت الكروات والصرب، بينما أيدت الدول والمنظمات الأرثوذكسية موقف الصرب وعارضت الكروات والمسلمين، وأيدت النخب الغربية موقف الكروات وعارضت الصرب وكانت غير مبالية بالمسلمين ـ وربما خائفة منهم ـ بشكل عام.

ويأتي هنتنجتون على تأكيد ذكر مجموعة من الدروس التي يمكن استخلاصها من حرب البوسنة، فيعدّ ثلاثة هي:

أ ـ المشاركون الرئيسيون في حروب التخوم الحضارية يمكن أن يعتمدوا على مساعدة أقربائهم في الكتلة الحضارية، وتعدّ هذه المساعدات أساسية ومهمة لهم.

ب ـ هذه المساعدات يمكن أن يكون لها تأثير بصورة فاعلة في مسار الحرب على التخوم الحضارية.

ج ـ حكومات الحضارة الواحدة وشعوبها لا يضحون بالدماء والأموال لمساعدة شعب حضارة أخرى يخوض حرب تخوم حضارية.

ويعترف هنتنجتون بوجود استثناء جزئي وحيد في مجريات نمط الحرب الحضارية في البوسنة، تمثل في تصريحات الولايات المتحدة المؤيدة لبعض مواقف المسلمين ومطالبهم، رغم أن دعمها العملي كان محدوداً جداً. ويتساءل: لماذا كانت الولايات المتحدة في أثناء الحرب وبعدها هي الدولة الوحيدة التي خالفت النمط السلوكي الحضاري، وغدت الدولة الوحيدة غير الإسلامية التي تتبنى مصالح مسلمي البوسنة وتتصرف بين الدول الإسلامية نيابةً عنهم؟. ما الذي يفسر هذا الشذوذ الأميركي؟.

ويجيب[١٠]: إن أحد الاحتمالات هو أن ذلك كان موقفاً شاذاً أو خارجاً على القياس، لكنه سياسة حضارية قائمة على معطيات عملية ومادية محسوبة

جيداً. إذ استطاعت الولايات المتحدة بوقوفها إلى جانب البوسنيين، أن تخفف تأثير الدول الإسلامية الأصولية (خاصة: إيران والسعودية) في مواقف البوسنيين العلمانيين مسبقاً وذوي التوجه الأوروبي.

ويستبعد هذا الاحتمال، بملاحظة قبول الولايات المتحدة لوجود مساعدات إيرانية وسعودية وغيرهما من البلاد الإسلامية، وعدم اندفاعها إلى إنهاء الحظر الذي فرضه مجلس الأمن الدولي على البوسنة، وعدم تحذير المسؤولين الأميركيين من أخطار الأصولية الإسلامية في البلقان.

ويرجّح تفسيراً آخر للسلوك الأميركي، يتمثل في أن الولايات المتحدة كانت تحت ضغط أصدقائها في العالم الإسلامي، والحرص على علاقات طيبة معهم. ويذكر أن هذه العلاقات لها جذورها في شبكة مصالح معقدة، لا صلة لها بالبوسنة على نحو مباشر، ولم تكن التضحية بها واردة بسبب إخفاق الأميركيين في مساعدة البوسنة.

ويرى هنتنجتون أنه بينما قد تكون السياسة الحضارية المبنية على عوامل عملية ومادية قد أثرت في تشكيل التوجهات الأميركية، فإن هناك عوامل أخرى تبدو للملاحظ أشدّ تأثيراً؛ ويذهب إلى مساندة الرأي القائل إن الولايات المتحدة أرادت فرز عوامل الخير وعوامل الشر في أي صراع خارجي.

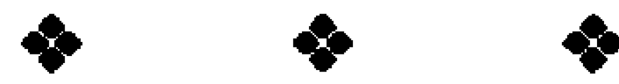
ويذكر أن فظائع الصرب في بداية الحرب قد وضعتهم في صورة «الأشرار» الذين يقتلون الأبرياء ويرتكبون المذابح الجماعية، بينما ظهر البوسنيون في صورة ضحايا لا يمتلكون شيئاً من القوة الرادعة. ولم تنظر وسائط الإعلام الأميركية في أثناء الحرب باهتمام مناسب إلى عمليات التطهير العرقي الكرواتي والإسلامي، وإلى الجرائم الحربية وانتهاكات المناطق الآمنة التابعة للأمم المتحدة، وإلى خرق القوات البوسنية وقف إطلاق النار.

ويتبنى هنتنجتون للتعبير عن هذا الموقف الأميركي ما قالته «ربيكا ويست»

من أن البوسنيين صاروا هم «الشعب البلقاني المدلّل الذي سكن القلوب، على أنهم أبرياء وضحايا للمذابح دائماً وليسوا صانعيها»[(١١)].

ويوضح أن «النخب» الأميركية كانت مواقفهم ودّية تجاه البوسنيين أيضاً، إذ كانوا يحبذون فكرة وجود دولة متعددة الثقافات، وقد أبرزت الحكومة البوسنية مثل هذه الصورة في المراحل الأولى من الحرب. واستمرت السياسة الأميركية خلال الحرب في التزامها الشديد بوجود بوسنة متعددة الإثنية، رغم أن الصرب والكروات في البوسنة كانوا يرفضون ذلك بصورة شبه جماعية.

وقد أدت الصور المتناقضة الموجودة لدى النخب الأميركية عن دولة التعدد الإثني، والمثالية الأميركية والمفاهيم الأخلاقية والغرائز الإنسانية والسذاجة والجهل بأحوال البلقان - بصورة مجتمعة - إلى أن يكونوا مع البوسنة وضدّ الصرب. وقد انعكس هذا في صورة عدم بذل كثير من الجهد الأميركي لمساعد البوسنيين بأكثر من السماح بوصول المساعدات والأسلحة من بلدان إسلامية إليهم، نظراً لغياب المصالح المباشرة للأميركيين في البوسنة؛ وطال أمد الحرب.



وقف حروب التخوم الحضارية

يرى هنتنجتون أن القول المأثور «كل حرب إلى نهاية» يجعلنا نتساءل عن ما إذا كان ينطبق على حروب التخوم الحضارية، ويرى الإجابة تتضمن الإثبات والنفي معاً. إذ إن العنف قد يتوقف لفترة من الزمن في تلك المناطق، لكنه نادراً ما ينتهي تماماً. فحروب التخوم الحضارية من خصائصها حدوث توقفات عديدة لإطلاق النار وعقد اتفاقات الهدنة، لكن السلام الشامل الذي يتحقق بحدوث اتفاقات تحل المشكلات الأساسية ليس من خصائصها(١٢).

ويسوّغ هنتنجتون هذا الحكم المستقبلي على الواقع العملي، من خلال تحليل مضمون المثيرات المرتبطة بالمصادمات الحضارية نفسها على نحو ما فعل من قبل. فيرى أن حروب التخوم تتمتع بقابلية التوقف والنشوب أكثر من مرة، لأن مثيراتها عميقة الجذور في مواقف المواجهة بين الحضارات المختلفة، وتشمل علاقات عدائية مستمرة بين الجماعات المنتمية إلى التكتلات الحضارية المتعددة.

كما إن المصادمات تتم نتيجة التجاور الجغرافي واختلاف الأديان والأنظمة المجتمعية المتفاوتة والذكريات التاريخية المذخورة لدى المجتمعات الحضارية، ويتطور هذا على مدى قرون. وقد تختفي خلال فترات معينة الأسباب المباشرة للصدام، أو تختفي من الوجود جماعة معينة بسبب إبادتها. لكن دون حدوث مثل هذين الاحتمالين، سوف يستمرّ الصدام، ويستمر تكرار أعمال العنف على فترات، مما يجعل حروب التخوم الحضارية متقطعة ومواجهاتها لا نهاية لها.

ويؤكد هنتنجتون ـ من خلال حكمه النظري هذا ـ أن التوصل إلى وقف حرب التخوم يعتمد على حدثين أساسيين:

ـ الحدث الأول: إنهاك المتحاربين الرئيسيين، بحيث تشلّ قدرة دعاة العنف على تعبئة الغضب الجماعي المثير للمواجهة، وتبدو المفاوضات القديمة التي أجريت بين المتحاربين أو المفاوضات المتوقفة دون إبرام اتفاقات مرضية ملاذاً مناسباً لوقف الدماء والخسائر المادية ولملمة الجراح.

ـ الحدث الثاني: وجود مصلحة مشتركة لدى الأطراف المتحاربة، ودخول أطراف وسيطة لبيان هذا الاشتراك في تقاسم الفوائد أو الخلاص من الخسائر. فالمسافة الثقافية والأحقاد الشديدة والعنف المتبادل، تجعل الحوار المثمر دون وسيط صعباً مهما كانت الرغبة في وقف الحرب صادقة.

ويشير هنتنجتون إلى شواهد تؤكد نجاح المؤثر الأول في اتفاقات متعددة أبرمت بين المتحاربين على التخوم الحضارية، على نحو ما حدث في الشرق الأوسط والحدود الأرمينية ـ الأذرية والبوسنة وغيرها.

كما يشير إلى فارق في عملية الوساطة بين المتحاربين بحسب أطراف الحرب ذاتها؛ فيرى أن الصراعات بين الدول أو الجماعات ذات الثقافة المشتركة يمكن أن تحلّ أحياناً عن طريق وساطة طرف ثالث لا مصلحة له، يكون مشتركاً في الثقافة نفسها، له شرعية معترف بها ضمن تلك الثقافة، فيتمتع بثقة الطرفين لإيجاد حلّ مستمد من الجذور الثقافية المشتركة.

أما في الصراعات بين جماعات تنتمي إلى حضارات مختلفة، فلا وجود لأطراف ليست لها مصلحة. ولذلك يحكم هنتنجتون أن من الصعب جداً إيجاد فرد أو مؤسسة أو دولة يعتقد الطرفان المتحاربان أنها جديرة بالثقة، لأن أي وسيط ينتمي إلى حضارة أحد طرفي الصراع أو حضارة ثالثة لن يكون وسيطاً يوحي بالثقة والتزام جانب الحياد النزيه، حتى إن المنظمات الدولية تخفق في

مثل هذا السعي - عادة - لأنها لا تملك القدرة على فرض مسؤوليات محددة أو منح مزايا مهمة لأطراف الصراع.

كما يذهب إلى أن حروب التخوم الحضارية لا تنتهي عن طريق توسط أفراد أو جماعات أو منظمات لا مصالح لها، بل عن طريق أطراف ثانوية ومن الدرجة الثالثة ذات مصلحة. تكون مؤيدة لموقف أقاربها في الحضارة، وتملك قدرة التفاوض مع نظرائها للوصول إلى اتفاقات على الطرف الآخر، وإقناع أقاربها الحضاريين بقبول هذه الاتفاقات أيضاً.

والأساس الذي يبني عليه هنتنجتون هذا الحكم يتمثل في اعتقاده أن التأييد الحضاري للأقارب الذي قال إنه يوسع نطاق الحرب ويطيل أمدها، هو نفسه شرط ضروري - ولو كان غير كافٍ - للحدّ من تصاعد وتيرة الحرب ولوقفها. والحافز على هذا في رأيه أن الأقارب الحضاريين من الدرجتين الثانية والثالثة لا يريدون - عادة - أن يتحولوا إلى مقاتلين من الدرجة الأولى في الصدام، مما يدفع بهم إلى إبقاء الحرب تحت السيطرة(١٢).

ويضيف هنتنجتون إلى هذا الاستنتاج - الذي لا يستند إلى أي ضرورات عملية أو منطقية غير تقديره الشخصي - وجود مصالح مختلفة للأقارب الحضاريين في وقف الحرب، أكثر من أولئك المنخرطين في شؤونها على نحو مباشر، إضافة إلى اهتمامهم بقضايا أخرى في علاقاتهم التبادلية.

ولهذا يرى - أيضاً - أن الحروب التي ليس فيها أطراف ثانية أو ثالثة يكون احتمال اتساعها أقل من غيرها، كما يكون توقفها أكثر صعوبة من تلك التي تدور بين جماعات منتمية إلى حضارات تفتقر لوجود دول مركز.

ويرى أن حروب التخوم التي تنشأ عن تمرد أو انتفاضة داخل دولة قائمة، وينقصها وجود أقارب يجتمعون خلفها، سوف تعاني من صعوبات. وإذا استمرت الحرب لفترة زمنية غير قصيرة، فإن مطالب المتمردين سوف تتجه إلى التصاعد

من شكل محدد في الحكم الذاتي إلى شكل مفتوح باتجاه الاستقلال التام، الذي ترفضه الحكومة غالباً.

ويشير إلى أن الحكومة تطلب من المتمردين ـ كخطوة أولى نحو وقف إطلاق النار ـ تسليم أسلحتهم، وهذا ما يرفضه المتمردون؛ كما إن الحكومة تقاوم تدخل الأجانب في شأن تعدّه من مشكلاتها الداخلية. ويضرب أمثلة على هذا مستمدة من حالات الحرب في السودان، وإخفاق المساعي الشخصية لبعض الرؤساء والزعماء، إضافة إلى إخفاق مساعي لجنة دول شرقي أفريقيا والعالم العربي[١٤].

ويستنتج ـ بوجه عام ـ أن مفاوضات إطلاق النار تتسع في مثل هذه الحالات، إلى أن يتحقق نوع من التدخل الموازي والمعادل نسبياً لمن هم في مرتبة الأطراف الثانية والثالثة في كتلتين حضاريتين؛ مع ملاحظة إمكان وجود دولة مركز واحدة قوية إلى الدرجة التي توقف حرباً ما، ضمن ظروف معينة.

ويوضح هذا بمثال التوسط في الحرب الأرمينية ـ الأذربيجانية من جانب أطراف عديدة، وكذلك الأمر في ترتيب وقف آخر للقتال في طاجيكستان، ووضع البوسنة في بعض مراحلها. ويورد بعض ما أوضحه «روبرت بنتام» من أن المفاوضات بين الدول تكون نوعاً من «ألعاب على مستويين»[١٥] يتفاوض فيها الدبلوماسيون مع دوائر داخل دولتهم، ومع نظرائهم من دولة أخرى، في الوقت نفسه. وهذه الألعاب على مستويين تتضمن أربعة أطراف على الأقل، وثلاث علاقات أو أربعاً بينهم.

ويستمد هنتنجتون من كتاب له نشرته جامعة أوكلاهوما وصفاً لحروب التخوم الحضارية، التي يراها ألعاباً أكثر تعقيداً، إذ يقول إنها تتم على ثلاثة مستويات، تشارك فيها ستة أطراف، بينها سبع علاقات على الأقل؛ يصنّفها على النحو الآتي[١٦]:

ـ علاقات أفقية: توجد بين ثنائيات من أطراف أولى (رئيسية) وثانية وثالثة.

ـ علاقات رأسية: توجد بين أطراف في مستويات مختلفة داخل كل حضارة.

والتوصل إلى وقف القتال في حرب من «النموذج التام» لهذا التصور التخطيطي، يتطلّب تحقق الأمور الآتية:

ـ مشاركة أطراف المستويين الثاني والثالث بصورة نشطة.

ـ تفاوض أطراف المستوى الثالث على الشروط العريضة لوقف إطلاق النار.

ـ استخدام أطراف المستوى الثالث سياسة «العصا والجزرة» لجعل أطراف المستوى الثاني تقبل تلك الشروط وتضغط على أطراف المستوى الأول لقبولها.

ـ سحب أطراف المستوى الثاني دعمها لأطراف المستوى الأول (هو في الحقيقة: خيانته).

ـ قبول أطراف المستوى الأول ـ نتيجة الضغط ـ الشروط المتاحة، التي فهم أنه يمكن أن يتهرّب منها حينما يجد مصلحة له وقدرة على ذلك.

ويلاحظ هنتنجتون بعد عرضه أن عملية السلام في البوسنة تضمنت هذه العوامل جميعاً، ويذكر كل واحد منها على حدة من خلال الأحداث والمساعي والاتفاقات وما آلت إليه الأوضاع في النهاية؛ مؤكداً أن خيانة الأقارب الحضاريين هي ثمن السلام في حروب التخوم الحضارية.

وينهي الفصل الحادي عشر من كتابه قائلاً: إن المشاركين الرئيسيين في حروب التخوم الحضارية لا يمكنهم ـ منفردين ـ أن يوقفوا هذه الحروب، وإن وقف الحروب ومنع تصعيدها إلى حروب عالمية يعتمد ـ أساساً ـ على مصالح دول المراكز الحضارية في العالم وأفعالها؛ فإن حروب التخوم الحضارية التي تفور من الأسفل لا يقطر سلامها إلا من الأعلى.

الباب الخامس

حضارات المستقبل

تمهيد

طوينا في هذا الباب من كتابنا أربعة فصول، جعلنا الأول منها لمعالجة ما أورده هنتنجتون في الفصل الثاني عشر من كتابه «صدام الحضارات» الذي جعله تحت عنوان «الغرب، حضارات، وحضارة» ليناقش فيه تفصيلات بعض القضايا التي سبقت الإشارة إليها. وقد أتى هذا الفصل من كتاب هنتنجتون منفرداً في خامس أقسام كتابه بعنوان «مستقبل الحضارات».

أما الفصل الثاني من هذا الباب فقد عالجنا فيه مجموعة من الانتقادات والردود التي وجهت إلى أطروحة هنتنجتون، ورددنا على بعض منها رأيناه تطرق إلى المعالجة المنهجية، تاركين كثيراً من المهاجمات السطحية للجهود التي بذلها أستاذ العلوم السياسية في سياق بحثه العلمي عن مرتكز عملي لفهم حركات التفاعل الحضاري الجارية.

كما أعرضنا عن جانب واسع من تقديم وجهات النظر الاحتمالية الأخرى في مسألتي الثقافة والحضارة اللتين قدّمنا فيهما ما نراه من وجهة نظر بحثية، معتمدين على مقابلات نظرية وعملية - حسب المقتضى - لما هو متاح في مذخور النظرة الأنثربولوجية ذات الصلة بموضوعات الكتاب.

وجعلنا الفصل الثاني من كتابنا تحت عنوان «دفاع عن هنتنجتون» لتوليد تلميح مباشر بأن موقفنا لا ينظر إلى تصنيف الأشخاص بناء على قوالب جماعية، يمكن طوي كثير من الآراء المتناقضة تحت أي منها، إذا كانت الغاية البحثية مدفوعة بمواقف مسبقة، سواء كان ذلك لأسباب أيديولوجية أم غيرها،

مما نراه ينطوي تحت الأطر التعصبية التي نعتقد بثقة أنها لن تصل إلى إبداع منهج علمي للتفاهم بين الثقافات في العالم، مهما ادعت أنها تملك معايير الموازنة الصحيحة، طالما هي تنطلق من معايير مفاضلة بين الحضارات وليس بيان تكاملها.

كما جعلنا ثالث فصول هذا الباب تحت عنوان «خصائص موقف هنتنجتون» لتحليل مجموعة من الآراء المتصلة بما تطرحه المعطيات الثقافية، التي تناولها هنتنجتون بالبحث، لكي نكشف تركيبة النظرة الثقافية التي يتبنى المفكر السياسي دفاعاً عنها، في مواجهة آراء كثيرة ممكنة أخرى، أنتجت «عدسات» لا تقل أهمية عن عدسته التي أنشأ كتابه لتوصيف تركيبتها وطرق استخدامها، وما يتصل بهذا من اتباع منهجي لمنطلقاته التفسيرية، وما تفضي إليه من فهم سيرورة أحداث المستقبل، بل توقع ما يمكن أن تتجه إليه الأحداث الجارية.

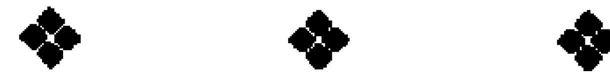
ونشير إلى أن عمق بعض الملاحظات الانتقادية التي وجهها هنتنجتون إلى عدد من المفكرين والباحثين في كتابه إنما يستحق دراسة مفردة، وتؤكد أن النظرة التحليلية التي اعتمدها حققت درجة عالية من الفاعلية، ولاسيما في المواضع التي استدركها على عدد من الكتاب والباحثين الذين أورد مقتطفات مما كتبوه أو أشار إلى معالجاتهم فيما كتبوه.

أما الفصل الرابع من هذا الباب فقد أدرجناه تحت عنوان «الحوار في صراع الحضارات» وناقشنا فيه مجموعة من القضايا الرئيسية، تناولت «الهوية الثقافية والحضارية» من خلال أطروحات منهجية أنثربولوجية تقام عليها وجهات النظر البحثية المعروفة في مجالات العلوم الاجتماعية، باعتبارها النطاق الأوسع الذي تصنّف فيه الموضوعات التي شملها كتاب هنتنجتون وكتابنا.

وعرضنا تحت عنوان «الصراع أساس علمي للحوار» وجهة نظرنا في

الاستفادة من الجهود النظرية والنجاحات العملية، التي تحققت على أيدي مفكرين سبقونا في معالجة الموضوعات التي دار حولها البحث، بغية الإشارة إلى انشغال المجتمعات البشرية والاجتماعيين المختصين - على حدّ سواء - بهذه الموضوعات منذ فترة بعيدة في تاريخ الأفكار والثقافات.

وقدّمنا جملة من «معطيات الحوار الحضاري» الذي علّقنا عليه أهمية خاصة في دعم ما تشهده المحافل الدولية من اتصالات على مستوى الشعوب العديدة، وما يظهر على ساحة العلاقات الدولية من نجاح الجهود الدبلوماسية في تغليب صوت العقل على نزعات العرقية والانحياز الثقافي والإثني، وتصاعد مستوى الشعور بالمسؤولية تجاه المصير المشترك للحضارات في هذا العالم.



الفصل الأول
عودة إلى حضارة الغرب

سبق للمفكر البريطاني «أرنولد توينبي» أن رأى أن الدراسة التاريخية العلمية لا تتناول أمة أو حقبة بعينها، بل يجب أن ينصبّ البحث التاريخي على «المجتمعات». وقد أشار إلى نوع من «سراب التاريخ» الذي يتمثل في ما يراه شعب أي حضارة عندما يقتنع أن ما لديه، من مخزونات مادية ومعنوية تراكمت في رتبته التطورية من حياة المجتمعات، هو الشكل النهائي للمجتمع الإنساني.

وقد عارض توينبي الفكرة القائلة إن «صفات خاصة» في الجنس أو العرق تقود إلى «تفوّق» أمة معيّنة دون أخرى، حتى إنه سخر من الذين قالوا بتفوّق «العرق الأبيض» في بناء الحضارة. ورأى أن غالبية الأعراق قد ساهمت في انبعاث الحضارات واشتركت في تحقيق تقدم البشرية، على اختلاف البيئات الجغرافية والأقاليم التي سكنتها أو اتخذتها مواطن لاستقرارها.

ويبني هنتنجتون على هاجس القناعة القائلة بنهاية تاريخ الحضارة في كتلة ما من الكتل الحضارية العالمية مادة الفصل الثاني عشر من كتابه، معتمداً غير قليل من توجيه النظر إلى الميكانيزمات الأساسية التي تبدو أنها تدفع بحضارةٍ ما إلى تكريس نوع دون آخر من التوجهات الثقافية الممكنة.

ولذا يبدو من المفيد أن نشير - بداية - إلى أن ما سنصادفه هنا هو تعزيز

لوجهة نظر هنتنجتون التي مررنا بها حول محتوى الحضارة الغربية، وما يمكن أن يؤدي بهذه العوامل التكوينية - التي اعتبرها سمات مميزة وفارزة في الوقت نفسه - إلى الضعف أو التفكك، اللذين يكون من شأنهما تسرب عوامل جديدة لا تتمتع بمواصفات تؤهلها للتفاعل الإيجابي في البناء العام للثقافة التي تقوم عليها حضارة الغرب.



تعزيز الكتلة الغربية

يتابع هنتنجتون تحت عنوان «تجديد الغرب» أطروحة توينبي التي أشرنا إليها، ويذهب إلى إن التاريخ ينتهي مرة على الأقل في تاريخ كل حضارة، وأحياناً أكثر من مرة[١]. إذ عندما تنشأ دولة الحضارة العالمية يغشي بصر شعبها سراب التاريخ ويرى ما لديه الشكل النهائي للمجتمع الإنساني، على نحو ما حدث في الإمبراطورية الرومانية والخلافة العباسية والإمبراطورية المغولية والإمبراطورية العثمانية.

ويسوق شاهداً على هذا ما قاله توينبي من أن شعوب تلك الدول العالمية يضعون أنفسهم «في حالة من تحدي الحقائق المجردة الواضحة، إذ يعدّون بلادهم أرضاً للميعاد وهدفاً للسعي الإنساني، علاوة على كونها ملاذاً يقي من ليل الطبيعة الموحشة». ويرى أن هذا ما حدث في ذروة «السلم البريطاني» بالنسبة للطبقة المتوسطة الإنجليزية عام ١٨٩٧ حينما «كانوا يرون التاريخ قد انتهى بالنسبة إليهم، بعد أن توافر بين أيديهم ما يكفي من أسباب تدفعهم لتهنئة بعضهم بعضاً على حالة السعادة الغامرة التي ينعمون بها نتيجة هذه النهاية للتاريخ»[٢].

ويقرّر هنتنجتون أن المجتمعات التي تفترض أن تاريخها قد انتهى، هي مجتمعات تاريخها على حافة الانهيار. ويتساءل: هل يشكل الغرب استثناء من هذا النمط؟. ويستعين بصياغة الأطروحة في سؤالين وضعهما «ماثيو ميلكو» على النحو الآتي[٣]:

- هل تعتبر الحضارة الغربية طرازاً جديداً، في مرتبة وحيدة مختلفة إلى درجة تجعل مقارنتها بالحضارات الأخرى غير واردة ؟.

- هل انتشار الحضارة الغربية على المستوى العالمي يهدّد (أو يعد) بإنهاء فرص تقدم الحضارات الأخرى؟.

ويقول هنتنجتون إن معظم الغربيين يميلون إلى الإجابة على السؤالين بالإثبات، وربما كانوا على حق، بينما يظهر لنا أن شعوب الحضارات الأخرى كانت على خطأ حينما فكرت في الماضي على النحو نفسه.

ويلفت النظر إلى التغاير القائم بين حضارة الغرب الحالية الشائعة والحضارات الأخرى التي ظهرت منذ ١٥٠٠ سنة، وما قام به الغرب من عمليات تحديث لامست آثارها مجتمعات الحضارات كافة، بحيث اتجهت إلى اللحاق به جميعاً. لكنه يؤكد أن الدليل التاريخي وأحكام الباحثين المختصين في التاريخ المقارن تفيد أن التقدم الذي حققه الغرب حتى الآن ليس شيئاً غير معروف في أنماط تطور الحضارات الغابرة عبر التاريخ.

ويحكم هنتنجتون أن الصحوة الإسلامية والقوى الاقتصادية الآسيوية الفاعلة تدل على أن الحضارات الأخرى حيّة وفي حالة جيدة، بل يمكنها أن تهدّد الغرب - بطريقة ما - على الأقل.

ولذا فهو يذهب إلى أنّ احتمال نشوب حرب من الدرجة الأولى بين الغرب ومراكز حضارات أخرى هو احتمال وارد، ولكنه ليس حتمياً. كما يذهب إلى أن انحسار سيطرة الغرب التدرّجي وغير المنتظم، الذي بدأ مع القرن العشرين قد يستمر عدة عقود أو قرون مقبلة، أو قد يستيقظ الغرب ويتجه إلى استعادة نفوذه المتقلص في مجريات الشؤون العالمية، ويستعيد وضعه القيادي للحضارات الأخرى.

ويذكّر بما جاء في كتاب «كارول كويجلي» من استنباط سبع مراحل في التطور التاريخي للحضارات[٤]، تشير إلى أن الحضارة الغربية أخذت شكلها على نحو تراكمي خلال سنوات (٣٧٠ –٧٥٠) من التأريخ الميلادي، حيث امتزجت عناصر الثقافات التقليدية والسامية والعربية والبربرية. وقد استمرت فترة التفاعل من منتصف القرن الثامن حتى نهاية القرن العاشر، وولدت بعدها حركة تراجع وتقدم تبادلتها الحضارات على نحو غير مسبوق من الانحسار والمواجهة. وهذا ما دفع كويجلي وعديداً من الباحثين في الحضارات المختلفة إلى الحكم القائل: إن حضارة الغرب تبدو الآن خارج دائرة تلك المواجهات، وقد صار أشبه بمنطقة آمنة.

وبناء على هذا الاستنتاج يستبعد هنتنجتون احتمال نشوب حروب داخل الغرب، فالغرب ـ كما أشار في الفصل الثاني من كتابه ـ يعمل على تطوير معادل لإمبراطورية عالمية، هي شكل من نظام معقد من الكونفدراليات والفيدراليات وغيرها من أنماط المؤسسات المشتركة التي تجسد التزامه بالسياسة الديمقراطية والتعددية الحضارية.

والغرب ـ كما تراه هذه النظرة ـ أصبح مجتمعاً ناضجاً، يدشن العيش في عصر ما يمكن أن تسميه الأجيال المقبلة «العصر الذهبي» في الترتيب المتتابع للحضارات؛ وعلى حد تعبير كويجلي «فترة السلام» التي نتجت عن «غيبة أي مجموعات تنافسية ضمن أرضية الحضارة ذاتها، وربما نتيجة انعدام المواجهات مع المجتمعات الحضارية الأخرى، على مستوى أبعد».

كما إنها فترة رخاء نابعة من «وقف تدمير الاقتتال الداخلي وتخفيف عوائق التجارة الداخلية البينية وإقامة نظام عام للمواصفات والمقاييس والعملات، ونظام واسع للإنفاق الحكومي المناسب لقيام إمبراطورية عالمية».

ويرى هنتنجتون أن تصورات الحضارات السابقة عن مرحلتها الذهبية

التي ترافقت بتصوراتها عن الخلود، انتهت على نحو مؤسف نتيجة إخضاعها من جهة خارجية، أو نتيجة تفسخها الداخلي. ويؤكد أهمية ما يحدث داخل أي حضارة بالنسبة لقدرتها على مقاومة عوامل التدمير الخارجية، إضافة إلى قدرتها على وقف عوامل تآكلها من الداخل.

ويستشهد بمقاطع من بحث كويجلي تتصل بالأوضاع الاقتصادية والسكانية، فيرى ضرورة معالجتها قبل أن تهدّد المجتمع الغربي كما هدّدت غيره، مع ملاحظته عدم خطورتها الحالية بسبب حالتها المأمونة؛ مؤكداً على وجود مشكلات أخرى أهم من ذلك، تتمثل في الانهيار الأخلاقي والانتحار الثقافي والتفكك السياسي في الغرب.

ويعدّ بعض تجسدات ما يسمّى الانهيار الأخلاقي في الأمور الآتية:

- زيادة السلوكات المضادة للمجتمع، كالجريمة وتعاطي المخدرات وأعمال العنف بصورة عامة.
- التفكك الأسري، الذي يشمل ارتفاع نسب الطلاق وزيادة أعداد الأطفال غير الشرعيين وحمل الفتيات الصغيرات، وزيادة أعداد الأسر المكتفية بإنجاب ولد واحد فقط.
- تدهور الرأسمال الاجتماعي - على الأقل في الولايات المتحدة - المتمثل في انخفاض أعداد المشاركين في المؤسسات التطوعية، وانخفاض مستوى الثقة المتبادلة بين الناس الذين تربط بينهم هذه العضوية.
- ضعف أخلاقيات العمل بصورة عامة، وزيادة التركيز على الذات الفردية.
- تناقص الإقبال على التعلم والأنشطة الفكرية، وانعكاس هذا في انخفاض مستويات التحصيل الدراسي في الولايات المتحدة.

ويرى هنتنجتون أن حالة الغرب الصحية في المستقبل، وتأثيرها في

المجتمعات الأخرى تعتمدان - إلى حدّ كبير - على نجاحه في التغلب على تلك الظواهر، التي تؤدي بصورة واضحة إلى ظهور التفوق الأخلاقي لدى المسلمين والآسيويين(٥).

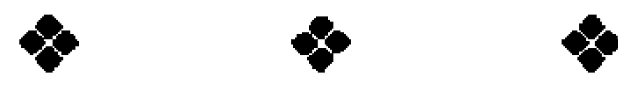
ولا يلاحظ هنتنجتون من خلال هذا الاستنتاج أنه قد عمد إلى مقابلة الوقائع الإحصائية المتوافرة بين يديه عن الغرب، بما هو موجود في الكتابات الرسمية عن أقليات المسلمين والآسيويين وليس الدراسات الحديثة عن واقع مجتمعاتهم الأصيلة أو الأم، حيث يشكو كثيرون منهم - على الأصعدة الحكومية والشعبية في دراسات تناظر ما اعتمد عليه هنتنجتون - من المشكلات التي عدّها في المجتمع الغربي، بصورة تكاد تكون متطابقة، حتى إن كثيراً من المسؤولين والباحثين في دول نامية وصغيرة يجأر بالصيحة القائلة: إن هذا كله ليس من ثقافة مجتمعه الإسلامي أو الشرقي المحافظ ولا من عاداته ولا تقاليده.

وإن ما عرض له هنتنجتون من ذكر لبعض المشكلات الموسومة بأنها أخلاقية، لا يبدو أنه يمثل حالة خاصة بالمجتمعات الغربية، بقدر ما هو إشارة إلى وجود ظواهر مشتركة تمثل التجسدات السلبية الجماعية للاتجاهات الحالية لعصر التقدم التكنولوجي، الذي لا يمكن أن نتوقع منه جعل منتجاته إيجابية كلها، في مجتمعات تتفاوت فيها نسب الرؤى الأخلاقية النظرية كما تتفاوت مقادير التقيد السلوكي بالمعايير الأخلاقية، علاوة على المسألة «المحورية - المشكلة» الكامنة في «معيارية الأحكام الأخلاقية» التي توقف الفلاسفة كثيراً عندها عبر الحقب التاريخية المتعاقبة.

ولذا لا نتجاوز الدقة العلمية إذا قلنا إن هذا الجزء من حديث هنتنجتون هو أقرب إلى حديث الواعظ الديني من تحليل المفكر السياسي، الذي يشغله البحث عن عدسة تمكننا من رؤية العلاقات الدولية بصورة أكثر فائدة وجدوى من غيرها.

بل نحن نجزم أن مقتضى التحليل الإجرائي للفاعلية السياسية في هذه المسائل يجب أن يتخذ من مدى انسجامها مع الفاعلية الاتصالية بين الناس في المجتمع الواحد مقياسه الرئيس، وأن لا يحكّم أي أبعاد أخلاقية قيمية في هذا التقدير، لأن البحث ـ بالتعريف ـ هو خارج إطار الأخلاق، الذي لا يعني بالضرورة أن يكون ذلك ضد الأخلاق أو معادياً إياها.

هكذا يبدو لنا كيف انزلق هنتنجتون من بحثه في تحليل الوقائع الإجرائية للعلاقات السياسية، إلى الاتجاهات الأخلاقية التي هي نوع من «اليوتوبيا» أو «الأيديولوجيا» التي تحكم نوعاً مقولباً من التفكير الثقافي، الذي يرى في وجودها شرطاً لاستمرار الحياة الاجتماعية نحو ما يحكم بأنه «الصواب» أو «الخير» الذي ظنت المجتمعات الغابرة أنها تمثله. وهو أمرٌ كان هنتنجتون نفسه قد حذّر من الانحياز إليه، باعتباره حافز صدام حضاري يصوغ العلاقة بين الحضارات والثقافات والأديان في شكل «نحن ـ هم» التي تشكل مصدر خطر داهم ضد الإنسانية.



وينتقل هنتنجتون إلى القول إن أحد التحديات التي تواجهها الثقافة الغربية مصدره المهاجرون إليها، الذين قدموا من مجتمعات حضارات أخرى ويرفضون الاندماج في مجتمع إقامتهم، فيواصلون الأخذ بالقيم والعادات والثقافات التي ألفوها في مجتمعاتهم السابقة. ويصرّح أن أوضح تجسدات هذه الظاهرة تبدو في صفوف المسلمين في أوروبا ـ وهم أقلية صغيرة ـ وصفوف الهيسپانيين في الولايات المتحدة ـ وهم أقلية كبيرة.

يقول هنتنجتون إن الإخفاق في استيعاب هؤلاء ودمجهم في مجتمع الولايات المتحدة سوف يحولها إلى دولة مفككة أو مهددة بالتصدّع، ويجرّ عليها الويلات المحتملة لمثل هذين الوضعين. أما بالنسبة للوضع في أوروبا التي يتراجع

فيها تأثير الفاعلية الدينية في السلوك، بسبب عدم الاكتراث بالدين، فإنه يتجه نحو تآكل المسيحية في المجتمعات الأوروبية[٦].

ويعود هنتنجتون إلى سرد جانب مما قاله عن مقومات المجتمع الغربي، مع التركيز على مكونات الهوية الأميركية التي عدّها قائمة على التعدد الثقافي وسيادة القانون. فيذهب إلى أن هذه الهوية كانت في أواخر القرن العشرين عرضة لهجوم شديد ومتواصل ومؤثر من جانب مثقفين وخبراء في الشؤون العامة، باسم التعددية الثقافية ذاتها في الحضارة الغربية، حيث أنكروا وجود ثقافة أميركية مشتركة، وتبنّوا الدعوة إلى القول بوجود تجمعات عرقية وجنسية وهويات ثقافية فرعية متعددة، حتى إن بعضهم استنكر الانحياز المستمر إلى جانب الثقافة الأوروبية ومشتقاتها في المجالات التربوية.

ويشير هنتنجتون إلى ظهور دعاة التعددية الثقافية في غير قليل من التشريعات، حتى اتخذت الإدارة الأميركية في التسعينات من تشجيع ذلك هدفاً لها. ويحكم بإخفاق هذه الجهود في تحويل هوية الولايات المتحدة من حضارة إلى أخرى، ويرى أنهم نجحوا في خلق بلاد ممزقة مصابة بحالة من الانفصام.

ومسوّغ هذا الحكم عند هنتنجتون مستمدٌ من قناعته أن البلد الذي ينتمي إلى حضارات متعددة هو بلد لا ينتمي إلى أي حضارة، ويفتقر إلى قلب ثقافي. ولذا فهو يحكم أن دولة بهذا الشكل لا يمكن أن تستمر طويلاً كمجتمع متماسك، فالولايات المتعددة الحضارات لن تكون ولايات متحدة بل أمماً متحدة.

ويرى أن دعاة التعددية الثقافية يخالفون مضمون الدستور الأميركي، حينما يضعون حقوق الإنسان مكان حقوق الأفراد، ويحدّدون هذا إلى درجة كبيرة بالسلالة والعرق والنوع والانتماء الجيني. ولذا يحكم أن مثل هذا الاتجاه يعزّز المخاوف من تفتت المجتمع الأميركي من جهة أخرى، مشيراً إلى عدم كفاية المبادئ السياسية في الحفاظ على البناء المجتمعي قوياً.

ويذهب هنتنجتون إلى أن رفض قانون الحضارة الغربية يعني نهاية الولايات المتحدة التي نعرفها، كما يعني نهاية الحضارة الغربية بالفعل. إذ لو

تخلصت الولايات المتحدة من أثر الغرب، فسوف يتمّ اختزال الغرب إلى أوروبا وقليل من من دول الاستيطان الأوروبي الصغيرة وراء البحار. وبغير الولايات المتحدة يصبح الغرب جزءاً ضئيلاً ومتداعياً من سكان العالم على شبه جزيرة صغيرة، وغير مكافئ لعظم مساحة أوروآسيا.

ويردد مع جيمس كورت[٧]: إن الصدام بين دعاة التعددية الثقافية والمدافعين عن الحضارة الغربية والقانون الأميركي هو «الصدام الحقيقي» داخل الشق الأميركي من الحضارة الغربية.

ويعود إلى طرح السؤال الذي سبق أن عرضناه له، على لسان الأميركيين: هل نحن شعب غربي أم نحن شيء آخر؟. ويرى أن مستقبل الولايات المتحدة والغرب مرتبط بتأكيد الأميركيين على التزامهم بالحضارة الغربية واعتبار أنفسهم جزءاً لا يتجزأ من كتلتها الحضارية.

وهذا يستتبع أمرين يدعو هنتنجتون إليهما:

- على المستوى الداخلي: لا بدّ من رفض دعوات التعددية الثقافية التي تؤدي إلى الانشقاق.

- على المستوى الخارجي: لا بدّ من رفض الدعوات المضلّلة لإعادة تعريف الولايات المتحدة مرتبطة بآسيا.

ويلحّ هنتنجتون على وجود فوارق ثقافية جذرية بين الأميركيين والآسيويين، مصراً على أن الأميركيين جزء من الأسرة الأوروبية، وأن تعامل الغرب مع غيره يجب أن يكون حافزاً على تقوية الثقافة الغربية وترسيخ جذورها لكي تصمد أمام الثقافات الأخرى في المستقبل الذي يحدد مصيرها.

الغرب والآخرون

يواصل هنتنجتون حديثه عن «الغرب والعالم» في محاولته الجادة لترسيخ صلة الولايات المتحدة مع أوروبا، فيرى أن عالماً تشغل فيه الهويات الثقافية - العرقية والقومية والدينية والحضارية - موقع المركز الرئيس، وتتشكل فيه العداوات والتحالفات وسياسات الدول تحت تأثير عوامل التقارب والاختلاف الثقافيين، لا بدّ أن يتضمن ثلاث دلالات أساسية بالنسبة للغرب - عامة - والولايات المتحدة - خاصة - تكون بمثابة ركائز أساسية، هي[٨]:

الركيزة الأولى:

عدم قدرة رجال الدولة على تغيير الواقع، إلا إذا أدركوه وفهموه. وقد أدرك العالم غير الغربي قوة الثقافة في تشكيل السياسة الدولية وتأكيد هوية المجتمعات، بينما القادة الغربيون مازالوا يتحدثون عن القوى الثقافية التي تقارب بين الناس أو تباعد بينهم، حتى إن النخب الأميركية أظهرت بطئاً في قبول تلك الحقائق القائمة والتمسك بها.

ويسوق هنتنجتون لتأييد وجهة نظره مجموعة مما يعدّه إشارات إلى إخفاق السياسة الأميركية في إقامة علاقات تعارض الاتجاهات الثقافية السائدة في الاتحاد السوفيتي السابق والصين والبلقان. ويحكم بأن السير وراء تحقيق الدولة المتعددة الحضارات، هو وهم أميركي أظهرت الأحداث عدم جدواه ولم ينتج غير المواقف المحبطة.

الركيزة الثانية:

التفكير الأميركي عانى من التردد في السياسة الخارجية تجاه فترة ما بعد الحرب الباردة. ولا يمكن للعالم الغربي أن يمتلك القوة الرادعة الكافية للمحافظة على وجوده وتميّزه، إلا إذا نظر إلى أن انتهاء الحرب الباردة مع الاتحاد السوفيتي لا يعني عدم وجود أطراف أخرى تسعى لامتلاك القوة النووية وأسباب المنافسة على الأصعدة الاقتصادية والعسكرية والسكانية وغيرها.

ولذا يحكم هنتنجتون أن الاتجاه نحو عقد المعاهدات والاتفاقات الأمنية والعسكرية لا يكفي، ولا بد للكتلة الغربية التي تتزعمها الولايات المتحدة من المضي قُدماً في حسابات ظهور قوى آسيوية وإسلامية منافسة يجب العمل على الوقوف في وجه تأثيرها في المنجزات الغربية أو تقليص نفوذها.

الركيزة الثالثة:

الاعتقاد بالتنوع الثقافي يمثل تعارضاً على المستويين الوظيفي والمعياري مع الاعتقاد الغربي - وخاصة الأميركي - بعالمية الثقافة الغربية. فهو - على المستوى الوظيفي - يريد للمجتمعات كلها أن تتبنّى القيم والمؤسسات والممارسات الغربية، وحينما يرى عدم تحقق ذلك لدى المهاجرين إلى الغرب والمتمسكين بثقافاتهم التقليدية، يجعل منهم ضحايا وعي زائف يشبه ما أوجده الماركسيون بين صفوف البروليتاريا التي كانت تؤيد الرأسمالية.

أما من الناحية المعيارية، فإن المعتقدات الغربية العالمية تفترض أن شعوب العالم كلها يجب أن تأخذ بمنظومات القيم والمؤسسات والثقافة الغربية، لأنها تجسّد أرقى فكر وهي أكثر استنارة وليبرالية وعقلانية وحداثة وتحضراً. وهذا مما لا يفسح المجال للأخذ بأي قيم ثقافية أخرى.

بعد هذا العدّ لثلاثة مواقف يجب أن يتخذها الغرب لتعزيز ثقافته، التي هي عماد الشعور بهويته الحضارية، يرى هنتنجتون أن اعتقاد الغرب بعالمية ثقافته - ضمن إطار الصدام الحضاري والإثني الراهنين - يعاني من ثلاث مشكلات، تتمثل في أنه اعتقاد: زائف ولا أخلاقي وخطر.

ويشير إلى أن اعتباره اعتقاداً زائفاً هو الفرضية المركزية لكتابه، ويلخصه «مايكل هوارد» بصورة جيدة حين يقول: «الافتراض العام للغرب أن التنوع الثقافي هو فضول تاريخي يتآكل بسرعة بسبب نمو ثقافة إنجلوفونية عالمية مشتركة ذات توجه غربي تشكل قيمنا الأساسية .. هذا الاعتقاد - بكل بساطة - أمرٌ غير صحيح»(٩).

ويضيف هنتنجتون قائلاً: إن القارئ الذي لم يقتنع حتى الآن بحكمة «سير مايكل» هذه، إنما يعيش في عالم بعيد جداً عن العالم الذي نصفه في هذا الكتاب(١٠).

وينتقل إلى ما عدّه المشكلة الثانية، أي الاعتقاد بأن الشعوب الغربية يجب أن تتبنى القيم والمؤسسات والثقافة الغربية؛ ويصفه بأنه لا أخلاقي بسبب ما يجب عمله في سبيل تحقيق ذلك. إذ لو كانت الثقافة الغربية تريد أن تسترجع هيمنتها التي انحسرت باستمرار منذ بداية القرن العشرين، فهذا يعني أن الاستعمار هو النتيجة المنطقية الضرورية للعالمية.

ويضيف إلى هذا أن الغرب في مرحلته الحضارية الحالية الناضجة لم تعد لديه الفاعلية الاقتصادية أو الديمغرافية اللازمة لفرض إرادته على المجتمعات الأخرى. كما إن أي جهود تبذل لتنفيذ هذا الفرض تعدّ مناقضة لمضمون القيم الغربية، المتعلقة بتقرير المصير والديمقراطية. ويرى هنتنجتون أنه كلما حققت الحضارتان الآسيوية والإسلامية نجاحاً في تأكيد صلتهما بالعالمية، سيكون الغربيون أكثر قبولاً لفكرة ربط العالمية بالاستعمار.

أما بالنسبة لثالث المشكلات، فإن هنتجتون يذهب إلى أن عالمية الغرب خطر على العالم، لأنها قد تؤدي إلى نشوب حرب بين دول ذات أدوار مركزية لحضارات مختلفة، كما إن عالمية الغرب خطر على الغرب نفسه لأنها قد تؤدي إلى هزيمته. ويشير إلى الجهود التي تبذلها الحضارات الأخرى لتوسيع انتشارها، مذكراً بمحتوى الثقافة الغربية ذاتها التي تجعل الحضارة الغربية فريدة، على نحو ما سبقت إليه الإشارة في مواضع متعددة.

ويقول إن المسؤولية الأساسية التي تقع على كاهل قادة الغرب ليست هي محاولة إعادة تشكيل الحضارات الأخرى على صورة الغرب. وهذا ليس ضمن ما تستطيع فعله قدراتهم المتراجعة نسبياً، اعتماداً على معطيات الواقع الراهن. بل هي المحافظة على الصفات الفريدة للثقافة الغربية وتجديدها. وتقع هذه المسؤولية بكاملها على عاتق الولايات المتحدة، حسب رأي هنتجتون، لأنها أقوى دولة غربية.

ويعدّ ما من شأن اتخاذه أن يحقق هذا المطلب في الأمور الآتية:

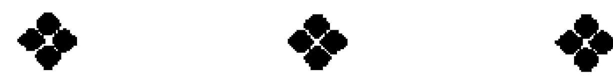
- تحقيق تكامل سياسي واقتصادي وعسكري أشد بين الولايات المتحدة والدول الأوروبية، وتنسيق السياسات الغربية للحؤول دون استغلال دول الحضارات الأخرى للاختلافات الموجودة بين دول الغرب.
- دمج دول أوروبا الغربية ودول أوروبا الوسطى في الاتحاد الأوروبي و«ناتو»، وهي: دول الفيزيجارد وجمهوريات البلطيق وسلوفينيا وكرواتيا.
- تشجيع تغريب أميركا اللاتينية وانحيازها إلى الغرب إلى أقصى درجة ممكنة.
- كبح جماح القوة العسكرية التقليدية وغير التقليدية لدول الكتلتين الإسلامية والصينية.

- تخفيف سرعة ابتعاد اليابان عن الغرب وتوجهها نحو التكامل مع الصين.

- قبول روسيا باعتبارها مركزاً للأرثوذكسية وقوة إقليمية أساسية ذات مصالح مقبولة في محافظتها على أمن حدودها الجنوبية.

- محافظة الغرب على التفوق التكنولوجي والعسكري إزاء الحضارات الأخرى، ومعرفة أن التدخل الغربي في شؤون الحضارات الأخرى هو المصدر الأشد خطراً والوحيد لعدم الاستقرار في العالم المتعدد الحضارات والصدامات المتوقعة بينها.

ويؤكد هنتنجتون أن الولايات المتحدة حالياً لا يمكنها أن تسيطر على العالم ولا أن تهرب منه، فلا العالمية ولا الانعزالية ولا التعددية ولا الأحادية يمكن أن تكون أفضل خدمة لمصالحها. لأن مصالحها ممكنة التحقق إذا تمّ الابتعاد عن هذه الإجراءات المتطرفة والمتعارضة جميعاً، عن طريق تبنّي سياسة للتعاون الوثيق مع شركائها الأوروبيين ترمي إلى حماية مصالح الحضارة التي يشتركون في قيمها الفريدة وتطويرها.



مواجهات وعوامل مشتركة

يعود هنتنجتون إلى الحديث عن إمكانات نشوب الحروب، فيذهب إلى استبعاد احتمال نشوب حرب تشارك فيها دول مراكز الحضارات في العالم، ولكن لا يحكم باستحالته، مكرراً الأسباب التي كان أتى على ذكرها، وخاصةً تصعيد بعض حروب التخوم بين جماعات تنتمي إلى حضارات مختلفة.

وهو يقول هنا - أيضاً - إنها ستضم على الأرجح، دولاً إسلامية في جانب ودولاً غير إسلامية في جانب آخر. ويرى أن التصعيد يصبح أكثر احتمالاً إذا كانت دول المركز الإسلامية الطامحة للقيادة سوف تتنافس في تقديم المساعدات لشركائها في الدين، ويصبح التصعيد أقل احتمالاً بسبب وجود مصالح تتطلب عدم التورط في الحرب لدى دول القرابة الدينية من الدرجتين الثانية والثالثة.

ويضيف إلى هذا قوله إن ميزان القوى المتغير بين الحضارات ودول مراكزها، يعد أحد المصادر الخطرة لحرب عالمية بين الحضارات أيضاً. ويرى أن صعود الصين إذا استمر بتأكيدها المتزايد على دورها كأكبر لاعب في تاريخ الإنسانية، سوف يخلق توتراً شديداً في الاستقرار العالمي خلال أوائل القرن الواحد والعشرين، ويمثل تهديداً للمصالح الأميركية.

ويقدم هنتنجتون[١١] تصور سيناريو مفترض لمثل هذا الاحتمال في عام ٢٠١٠، يوزع الأعمال الممكنة فيه على القوى الكبرى الموجودة، كل بحسب مركزه الحضاري ومصالحه وقدراته العسكرية، واعتماداً على مساحة المناورة الخارجية والتحمل الداخلي الممكنين لكل من تلك القوى. ويصل إلى النتيجة القائلة إن هذا

الوضع سيجعل الولايات المتحدة وأوروبا وروسيا والهند مشتركة في مواجهة عالمية حقيقية، ضد الصين واليابان ومعظم الدول الإسلامية.

ويطرح التساؤل: كيف يمكن أن تنتهي هذه الحرب؟.

ويقدم الافتراضات المحتملة على صعيدين: المواجهة العسكرية التي يكون من شأنها إضعاف وإنهاك متبادل للطرفين، والاحتواء السلبي على نحو يتطلب تنازلاً جزئياً من الطرفين. ويقول إن القيمة الحقيقية لهذا السيناريو التصوري البعيد عن التصديق أو الحقيقة العملية، تظهر في أنه يقدم عرضاً قابلاً للتصديق عن السبب الذي قد يؤدي إلى نشوب حرب عالمية طاحنة، وهو تدخّل دولة مركز في إحدى الحضارات (الولايات المتحدة) في نزاع بين دولة مركز في حضارة أخرى (الصين) ودولة عضو في هذه الحضارة (فيتنام).

ويلخص مواقف الطرفين الدافعة إلى ذلك، بأن هذا التدخل يكون ضرورياً من أجل:

- بالنسبة للولايات المتحدة: دعم القانون الدولي وصدّ العدوان وحماية حرية البحار والمحافظة على طريقها إلى نفط بحر الصين الجنوبي ومنع سيطرة قوة منفردة على شرقي آسيا.
- بالنسبة للصين: عدم السماح للولايات المتحدة بالتدخل لأنه يشكل عجرفة من الدولة الغربية القائدة لعمليات إذلال الصين وإرهابها وإثارة المعارضة ضدها داخل مناطق نفوذها المشروع وإنكار دورها المناسب في الشؤون العالمية.

ويذهب إلى تلخيص هذا باختصار في أن تجنّب الحروب الرئيسية بين الحضارات في الحقبة المقبلة، يتطلّب إحجام دول المراكز الحضارية عن التدخل في صدامات الحضارات الأخرى، رغم ما قد تجده بعض الدول ـ خاصة الولايات المتحدة ـ من صعوبة في قبول هذه الحقيقة؛ فهذه القاعدة (الامتناع) هي أول متطلبات السلام في عالم متعدد الحضارات، متعدد الأقطاب.

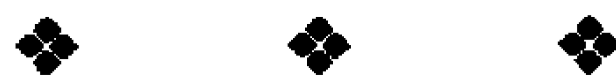
والقاعدة الثانية لمتطلبات السلام عند هنتنجتون هي «الوساطة المشتركة» أي أن تتفاوض دول المركز فيما بينها، بغرض احتواء الحروب الحضارية ووقفها ومنع نشوبها، سواء كانت على التخوم الحضارية أم بين دول وجماعات داخل الحضارة ذاتها.

ويذكر بعض الأمثلة على أن قبول هاتين القاعدتين (القانونين) في عالم تسوده مساواة أكبر بين الحضارات لن يكون سهلاً، سواء بالنسبة للغرب وتلك الحضارات الساعية لإكمال دور الغرب أو الحلول مكانه في السيطرة، وهو أمر يختلف عن ما كان يسود العالم بعد الحرب العالمية الثانية وقيام الأمم المتحدة.

ولذا يجد أن الوضع المثالي في عالم متعدد الحضارات هو أن يكون لكل حضارة من الحضارات الرئيسية في العالم مقعد واحد دائم على الأقل في مجلس الأمن، بديلاً عن الوضع الحالي الذي يتمثل في شغل ثلاث حضارات فقط مقاعد دائمة.

واعتماداً على هذا الموقف، يذكر هنتنجتون ببعض المقترحات المتصلة بهذا الشأن، ويذهب إلى أن وجهة النظر الحضارية تقضي بأن تكون اليابان والهند عضوين دائمين، كما إن أفريقيا وأميركا اللاتينية والعالم الإسلامي يجب أن تكون لها مقاعد دائمة تشغلها الدول الرئيسة في هذه الحضارات على نحو دوري، وأن يكون الاختيار عن طريق منظمة المؤتمر الإسلامي ومنظمة الدول الأميركية (دون الولايات المتحدة).

كما يقترح دمج المقعدين البريطاني والفرنسي في واحد للاتحاد الأوروبي، الذي يختار من يشغله من الدول الأوروبية. وهكذا سيكون لكل واحدة من سبع حضارات مقعد واحد، وللحضارة الغربية مقعدان، وهي حصص تمثل توزّع البشر والثروة والقوة في العالم بشكل عام - على حدّ تعبيره.



وينتقل هنتنجتون إلى الحديث عن العوامل المشتركة في الحضارة، ابتداء بالإشارة إلى أن بعض الأميركيين يتبنّى التعددية الثقافية في الداخل، وبعضهم يتبنّى العالمية في الخارج، وبعضهم يتبنّى الأمرين معاً. فيعيد تكرار معارضته هذه الدعوة برأيه أن التعددية الثقافية في الداخل تهدد الولايات المتحدة والغرب، والعالمية في الخارج تهدد الغرب والعالم، وكلا الموقفين معاً ينكر فرادة الثقافة الغربية.

ويرى أن دعاة الواحدية الثقافية يريدون جعل العالم مثل أميركا، ودعاة التعددية الثقافية في الداخل يريدون جعل أميركا مثل العالم. ويحكم باستحالة وجود أميركا متعددة الثقافة، لأن أميركا غير غربية لن تكون أميركية. والعالم المتعدد الثقافة لا يمكن تجنّبه، لأن الإمبراطورية الكونية أمرٌ مستحيل. كما إن الإبقاء على الولايات المتحدة يتطلب تجديد الهوية الغربية.

هكذا يخلط هنتنجتون ثلاثة تصورات لا صلة بينها في إطار محاولته نفي صلاحية التعددية الثقافية، إذ تصوّر أن الثقافة معطى جامد خاص بكل دولة حضارية ومحتواه يتعارض بالتأكيد مع محتوى غيره، فحكم باستحالة التقارب بين المحتويات المتعارضة دون نفي أحدها لغيره، وحكم باستحالة بقاء الهوية مع دخول التغييرات الحضارية.

وانتقل بعد هذه النظرة المتعصبة - أو المتعامية - إلى رأي لا يتصل على نحو صميمي بهذا الموقف، فكرر قوله إن أمن العالم يتطلب التعددية الكونية، لكي يصوغ سؤالين للمناقشة هما:

- هل فراغ العالمية الغربية وواقع التنوع الثقافي الغربي يؤديان حتماً في النهاية إلى النسبية الأخلاقية والثقافية؟

- إذا كانت العالمية تجعل الاستعمار مشروعاً، فهل النسبية تجعل القمع مشروعاً؟

ويكرر هنتنجتون - من جديد - أن الإجابة على السؤالين هي نعم ولا، معاً. فالثقافات نسبية والأخلاق مطلقة. ويستعين بما ذهب إليه «مايكل فالتزر»(١٢) من أن الثقافات «سميكة» لأنها تصف المؤسسات وأنماط السلوك، بغرض إرشاد الناس إلى الطرق الصحيحة في مجتمع ما. وإن وراء ذلك وضمنه تكمن أخلاق «رقيقة» تجسد في أدنى حدودها «الملامح المكررة لأخلاق معينة قصوى أو سميكة».

فالمفاهيم الأخلاقية الدنيا للحقيقة والعدل موجودة في أي أخلاق «سميكة» ولا يمكن أن تنفصل عنها، إضافة لوجود وصايا أخلاقية دنيا مثل «القوانين المانعة للقتل والخداع والتعذيب والاضطهاد والظلم»، والمشترك بين الناس هو «الشعور بعدو (أو شر) مشترك أكثر من الالتزام بثقافة مشتركة». والمجتمع الإنساني «عالمي لأنه إنساني، وخاص لأنه مجتمع»، ونحن نسير مع الآخرين أحياناً، لكننا نسير بمفردنا معظم الوقت.

ويضيف هنتنجتون لاحقة مستعارة من «جيمس ولسون»(١٣) الذي يرى أن الأخلاق «الرقيقة» أي الدنيا، هي جزء من الشرط الإنساني العام، كما أن النزعات العامة موجودة في الثقافات كلها. ويستطرد قائلاً: إن ضرورات التعايش الثقافي تحتاج إلى البحث عن ما هو مشترك بين معظم الحضارات، بدل تبنّي الملامح العامة المفترضة في حضارة ما؛ وفي عالم متعدد الحضارات يتجسد المسلك الصائب في التخلّي عن العالمية وقبول التنوع والبحث عن العوامل المشتركة.

ويذكر هنتنجتون(١٤) أن محاولة نسبية جرت في سنغافورة أوائل التسعينات، لتحديد العوامل المشار إليها في مكان صغير جداً. فسكان سنغافورة يتوزعون تقريباً على الشكل الآتي: ٧٦٪ صينيون، ١٥٪ مالاي ومسلمون ٦٪ هنود (هندوس وسيخ)، وقد حاولت الحكومة في الماضي تبني «القيم الكونفوشية» على المستوى الشعبي، مع تعليم الإنجليزية حتى إتقانها.

وكان من نتائج الجهود والمناقشات في هذا الشأن أن تولّد مشروع سنغافوري طموح ومستنير لتحديد هوية سنغافورية مشتركة بين جماعاتها العرقية والدينية، تميزها عن الغرب - من جهة - وتجمعها مشتركة معه - من جهة أخرى - في حدود العوامل الأخلاقية «الرقيقة» التي تمّت الإشارة إليها على الأقل.

ويرى هنتنجتون أن قاعدة «العوامل المشتركة» هي ثالث قوانين السلام في عالم متعدد الحضارات، إذ بمقتضاه لا بدّ أن تبحث شعوب الحضارات جميعاً عن القيم والمؤسسات والممارسات المشتركة وأن تعمل على توسيعها. وسوف يسهم هذا الجهد في وضع حدّ لصدام الحضارات، وفي تقوية «الحضارة» بمفهومها المفرد. إذ تشير «الحضارة» بمفهومها المفرد إلى مزيج معقد من الأخلاق والدين والتعليم والفن والتكنولوجيا والرخاء المادي وأشياء أخرى ممكنة، وهي جميعاً لا تختلف بالضرورة عن بعضها، ويمكن للدارسين أن يحددوا بسهولة نقاط صعود ونقاط هبوط في مستوى الحضارة عبر تاريخ الحضارات.

والسؤال إذن - عند هنتنجتون - هو: كيف تحدد مواقع الارتقاء والانحطاط في سياق تطوير الحضارة البشرية؟. وإذا وجد هذا الاتجاه، فهل يكون نتاج عمليات التحديث التي تزيد سيطرة البشر على بيئتهم، وتتولّد مستويات أكثر علواً من التعقيد التكنولوجي والرخاء المادي؟. وهل المستوى العالي من التحديث - في الفترة الراهنة - شرط ضروري لتحقيق مستوى حضاري أعلى؟ أم تصلح لهذه الغاية مستويات التحضر المختلفة والمتنوعة في كل حضارة منفردة؟.

ويرى أن هذه القضية تمثل أحد تجسدات الجدال حول الطبيعة «الخطية أو الدائرية» للتاريخ. إذ إن التحديث والتطور الإخلاقي، اللذين هما نتاج طرائق التعليم الأرقى والوعي وفهم المجتمع الإنساني والبيئة الطبيعية، يولّدان حركة مستمرة نحو ارتقاء مستوى الحضارة. كما إن مستويات الحضارة - من جهة ثانية - قد تمثل مراحل من تطور الحضارات في النشوء والازدهار والتقهقر، بينما التحديث - عموماً - يعزّز المستوى المادي للحضارة في العالم كله.

ويتساءل هنتنجتون: هل رفع التحديث مستوى الحضارة ضمن بعديها الأخلاقي والثقافي؟. ويجيب بالإثبات، ضمن بعض المجالات مثل: انخفاض مستوى التأييد للعبودية والتعذيب وسوء معاملة الأفراد، في العالم المعاصر.

ويتساءل من جديد: هل تمّ ذلك نتيجة تأثير الحضارة الغربية في الثقافات الأخرى ـ فقط ـ ويمكن حدوث انهيار أخلاقي في حالة انهيار الحضارة الغربية؟.

ولا يقدم إجابة صريحة مباشرة على هذا، لكنه يشير إلى أن القانون والنظام هما الشرط الأساسي للحضارة، وفي أنحاء كثيرة من العالم ـ أفريقيا، أميركا اللاتينية، الاتحاد السوفيتي السابق، جنوبي آسيا، الشرق الأوسط ـ يبدو أن القانون والنظام يتلاشيان، وهما يتعرضان لهجوم خطير في الصين واليابان والغرب أيضاً. وتبدو الحضارات في العالم كأنها تستسلم للوحشية في جوانب عديدة، على نحو غير مسبوق، قد يهدد الإنسانية بمجيء عصور مظلمة.

ويؤكد هنتنجتون في نهاية كتابه أن مستقبل كل من السلام والحضارة يعتمد على الفهم والتعاون بين القادة السياسيين والمعنويين والمفكرين في الحضارات الرئيسية للعالم. وإذا حدث صدام بين الحضارات، فإن أوروبا والولايات المتحدة سوف تدعم إحداهما الأخرى، ويمكن أن تتماسك كل منهما على حدة.

وإن الصدام العالمي (الحقيقي) بين الحضارات والوحشية، سوف يجعل حضارات العالم الكبرى ـ بإنجازاتها في الدين والأدب والفن والفلسفة والعلم والتكنولوجيا والأخلاق والتآلف ـ تتماسك معاً، أو تتماسك فرادى. وصدام الحضارات هو أكثر الأخطار تهديداً للسلام العالمي، وأفضل ضمان يبعد احتمال نشوب حرب عالمية هو قيام نظام عالمي على أساس تعدد الحضارات.

الفصل الثاني
دفاع عن هنتنجتون

بعد أن عرضنا القضايا التي تناولها صامويل هنتنجتون في كتابه «صدام الحضارات» بصوررة تفصيلية، وأبدينا بعض الآراء في مواضع لم نجدّ من المناسب مغادرتها دون توضيح مهم أو معالجة محدودة، نرى من المكمّل لجهدنا التأليفي أن نقف مع بعض الانتقادات التي وجهت لكتاب هنتنجتون أو يمكن توجيهها، إضافة إلى معالجة أمور تتصل بأهم القضايا التي أثارها وماتزال قابلة للأخذ والردّ، على نحو يكشف عن مضامين ما ينتظر الدول من مهمة الحفاظ على السلام في مسيرتها الحضارية.

ولكن قبل وقفتنا مع بعض المسائل المشار إليها، نجد من المناسب أن نذكّر بآخر ما قاله هنتنجتون في مجلة «Foreign Affairs» رداً على مجموعة من الانتقادات التي وجّهت إليه، مما ورد في مقال أعيد طبعه مع مقال هنتنجتون الأول عن «صدام الحضارات» إضافة إلى جملة من الردود عليه، وردّه على بعض ما قيل حول أطروحته التي أكّد تمسّكه بها.

فقد قال هنتنجتون: «أينما ولّى الإنسان وجهه، يجد أن العالم متناقض مع نفسه. فإن لم تكن الخلافات في الثقافات مسؤولة عن هذه المنازعات، فما هو العامل المسؤول؟ إن منتقدي نموذج الحضارة لم يتوصّلوا إلى تفسير أفضل لما يجري في العالم. وعلى النقيض من ذلك، فإن النموذج الحضاري يجد استجابة ويضرب على وترٍ حساس في العالم كله»[1].

ومما نريد لفت النظر إليه هنا، هو أن هنتنجتون واحدٌ من مفكرين كثيرين في الغرب، وجدوا في «نموذج الحضارة» مفتاحاً لفهم كثير من الأوضاع والتطورات المتعددة في المجتمعات الأوروبية والأميركية وغيرها، ولاسيما في الثلاثينات من القرن العشرين وما تلاها.

لقد أجرى «كلايمنك» عام ١٩٣٥ و«غيفورد» و«كروبر» عام ١٩٣٧ و«إيسيني» عام ١٩٤٢ دراسات لعدّ «العناصر الثقافية» التي تمّ إحصاؤها في «حضارة هنود» كاليفورنيا؛ فجاء إحصاؤها في هذه الدراسات الثلاث على التوالي بمقدار: (٤٣٠، ١٠٩٤، ٢١٧٤) عنصراً. وعدّ «ستيوارت» في مكان آخر (٤٦٦٢) عنصراً لحضارة «أوتي» و«پايوت» في الشرق، كما قدّم «فيوغلين» لائحة تضمّ (٥٢٦٣) عنصراً لحضارة قبائل شرقي كاليفورنيا، ورفع «ري» العدد إلى (٧٦٣٣) عنصراً في حضارة قبائل المنطقتين الشمالية والشمالية الشرقية من كاليفورنيا.

ورغم أننا سنعود إلى الحديث عن جانب أساسي من مسألة «العناصر الثقافية» في نموذج هنتنجتون الحضاري، فإنه لا بدّ من إشارة الآن إلى إن من أهم الدراسات التي وجهت الانتباه إلى فائدة دراسة أثر «الترابط بين عناصر الثقافة» في أثناء السعي إلى «فهم» تطور النظم الحضارية، هي الدراسات التي قام بها «إي بي تايلور». كما إن دراسة «فرانز بواس» لحضارة قبائل هنود «تسميشان» في كولومبيا البريطانية، قدّمت وصفاً منهجياً منظماً لثقافتهم، بعد أن فصل «الأساطير» الرئيسة إلى أجزائها التكوينية ثم أعاد ترتيبها. وكذلك أفادت دراسة أتباع «المدرسة السويدية» حول توزّع العناصر الثقافية في أميركا الجنوبية، وما أجراه «بارسونز» و«بندكت» من بحوث عن ديانة الهنود وثقافتهم، وغير هذا كثير.

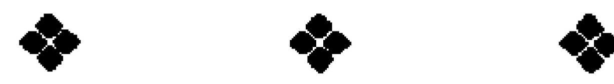
وقد كان «ويسلر» هو أول من لفت النظر إلى وجود «دائرة ثقافية» تقوم

عليها حضارة المجتمع، أو دوائر ثقافية تقوم عليها حضارة المجتمعات، وبقي تعريفه لهذا المفهوم مفيداً حتى اليوم، رغم التعديلات التي أدخلت عليه وتزايد الدراسات التي عملت على تطويره.

وتمّ - على هدي من تلك البحوث - تقسيم الشعوب والدول والأمم والقارّات والبلدان والحضارات إلى دوائر ثقافية، وتمّ وضع خرائط للدوائر الثقافية الفرعية في أميركا الشمالية وأميركا الجنوبية وأفريقيا وآسيا وغيرها.

وقد أدخل «كروبر» مفهومي «كثافة الثقافة» و«مركز الثقافة» أو «القمة الثقافية» إلى دراسات مستوى الثقافة وعمقها ضمن دوائرها المتعددة، فذهب إلى القول بوجود تفاوت في كثافة الثقافة الواحدة بين المجتمعات التي يبدو أنها تنتمي إلى ثقافة عامة واحدة، وإن هذا التفاوت يظهر كلما دققنا النظر في التفصيلات الثقافية أو العناصر المكوّنة.

أما بالنسبة لمفهوم مركز الثقافة أو قمتها عنده، فهو الجزء من الثقافة الذي تبلغ فيه قبيلة أو عدة قبائل - وحسب تعبير هنتنجتون: دولة أو عدة دول - أوسع محتوى ثقافي، وأوسع تنظيم أو تخصص في محتوى الثقافة. وبعبارة أخرى: احتواء أكبر عدد من العناصر الثقافية، واجتماع أوضح نماذج ثقافية مترابطة فيما بينها.



صيرورة الثقافة والحضارة

رأينا في ما عرضناه من كتاب هنتجتون نموذجات كثيرة جداً، تمثل تطبيقات مباشرة لتعميم أطروحة كروبر هذه، وأثرها في نشوب النزاعات بين جماعات التخوم الحضارية، التي هي دول أو مجتمعات سكانية ذات كثافة ثقافية أقل، قياساً إلى دول المركز الحضاري ذات الكثافة الثقافية الأكبر.

وقد ربط هنتجتون بين مستويات الثقافة التأثيرية وما سبق أن تحدث عنه «ويسلر» و«سابير» وغيرهما من آليات «انتشار» الثقافة وعوائقه بين المجتمعات المتعددة. ونجد في تحليل هنتجتون لأسباب تشدّد مجتمعات التخوم في المحافظة على ثقافتها - ولو أدى هذا إلى نشوب الحروب الحضارية - تطبيقاً لما لوحظ من وجود نوع من الجهود المبذولة التي يمكن اعتبارها تجسيداً لجهود أخرى مضادة تمثل «مقاومة التثاقف» الذي «يشمل الظواهر الناجمة عن الاحتكاك المباشر والمستمر بين جماعتين من الأفراد مختلفتين في الثقافة، مع ما تؤدي إليه من تغيرات في نماذج الثقافة الأصيلة لدى إحدى الجماعتين أو كلتيهما»[٢].

لقد استفاد هنتجتون من نموذج الدوائر الثقافية في حالته التقليدية، حينما أقرّ وجود التمايز الثقافي بين الحضارات الرئيسية، كما استفاد من الحالة المعكوسة للنموذج، حينما قلبه رأساً على عقب ولفت إلى الحروب على التخوم بسبب تغذية العناصر الثقافية، وأدخل النوعين في الحفاظ على «الهوية» الثقافية، سواء كان ذلك في سياق توكيد الثقافة أو مقاومة التثاقف. واستفاد في

الحالتين من دراسات كثيرة جداً، أظهرت وجود الدوائر الثقافية داخل الحضارة الواحدة أو الدولة الواحدة، على نحو جعل تأثيراتها في الواقع العملي ملحوظة بما لا يقبل الشكّ حتى في الدول المتقدمة.

وهكذا استفاد هنتنجتون من تطبيق مبدأ «التعدد الثقافي» لتأييد ما يريده من وجهة النظر المعنية في حالتيها المتناقضتين، أي: في حالة إقرار وجود الصدام الحضاري بحيث يكون عامل تهديد للسلام، وفي حالة إقرار إمكان سيطرة المركز الثقافي على الصدام الحضاري في التخوم ومنع تهديد السلام.

ويتمثل هذا الغَناء النظري لاستخدام النموذج لدى هنتنجتون في الحالات الكثيرة التي عدّ فيها وجود الاختلافات الدينية والثقافية والحضارية بين البلدان والدول، باعتبارها عوامل تفريق وإفراد للهوية، ثم عودته إلى تصنيفها في كتل حضارية رئيسية تمثل نوعاً من التماسك الذي يبدو - على الورق أو من الناحية النظرية - أقوى بكثير مما هو في واقع التحليل العملي لأطروحة الدوائر الثقافية وتأكيدات حدوث المثاقفة.

وقد أورد هنتنجتون أمثلة كثيرة مرّت بنا حول الخلافات المذهبية الدينية، والخلافات الثقافية التي لا حصر لها التي يمكن أن تجرّها في كل بؤرة ثقافية، لكنه تجاوز ذلك كله إلى إقرار وجود «حضارة غربية» تختلف بصورة رآها كافية لنشوء حالات صدام حضاري عالمي على هدي من مخزوناتها.

وإقراره الخلافات بين الدوائر الثقافية الدينية، جاء متابعة أيضاً لدراسات عديدة سابقة، ولو أنها لا تتطابق في استنتاجاتها معه. وأحد الأمثلة على هذا نستمده من «آلموند» و«باويل - الابن» في كتابهما «السياسات المقارنة في وقتنا الحاضر» الذي صدر قبل انتهاء الحرب الباردة، أواخر الثمانينات.

يقول آلموند وباويل: «المملكة المتحدة بلد متعدد الجنسيات؛ فالغالبية العظمى من الشعب الإنجليزي يعتبرون أنفسهم إنجليز، وأهالي ويلز يعتبرون

أنفسهم ويلزيين، وأهالي اسكتلندا يعتبرون أنفسهم اسكتلنديين. وفي إيرلندا الشمالية ليس هناك أي اتفاق على الهوية الوطنية، فالكاثوليك يعتبرون أنفسهم إيرلنديين، والبروتستانت يعتبرون أنفسهم بريطانيين أو من أولستر»(٣).

ومما يرتبط بهذه المسائل ما سبق أن عُني به كثير من المفكرين الأميركيين والأوروبيين، مما يتصل بأدوار العرق والدين والهوية في نجاح الاقتصادات الوطنية والاقتصاد العالمي، وانعكاساتها في الحضارات الراهنة ـ وبالتالي ثقافاتها المحركة ـ خلال الفترة المشار إليها أيضاً وفي النصف الأول من القرن العشرين حتى نهايته. ومن الأعمال التي صدرت قبل مقال هنتنجتون كتاب «جويل كوتكن» الذي حمل عنوان «القبائل» وظهر في نيويورك عام ١٩٩٢، فأحدث صدى واسعاً ومناقشات جدالية متعددة.

فقد رأى كوتكن ـ على نحو ما قال بعده هنتنجتون ـ إنه بسبب شعور العديد من السياسيين الأوروبيين البارزين بالقلق إزاء حالة التململ لدى الناخبين، اتجهوا ـ بصورة متزايدة ـ إلى رفض الفكرة الداعية إلى احتضان نموذج «تعدد الحضارات». لقد أعلن الرئيس الفرنسي «جيسكار ديستان» على سبيل المثال في عام ١٩٩٠ أن فرنسا يجب أن تتوقف عن كونها «دولة مهاجرين» واقترح رفض منح الجنسية إلى ملايين الوافدين الجدد إليها، الذين ينتمي أغلبهم إلى شمالي أفريقيا.

وعلّق كوتكن على المسألة بقوله: «ربما كانت المشكلة الكبرى في رفض استقبال القادمين الجدد لا تكمن في التخلّص من العجز الديمغرافي، وإنما في قدرة أولئك القادمين على جلب الطاقات والمهارات الجديدة إلى مناطق من العالم تعاني من الشيخوخة»(٤).

وهناك من المفكرين الأوروبيين والأميركيين من وجّه اهتمامه الرئيس إلى الاستفادة من وجود التنوّع الثقافي بين الحضارات وقابلية الشعوب والأمم لتبادل

منجزاتها، على نحو يحقق نقلة مهمة وعامة «من الحرب إلى سياسة الأحزاب». وجعل «رالف غولدمان» هذا عنوان كتاب وضعه لمعالجة السبل الكفيلة بتحقيق «التحوّل الحرج إلى السيطرة المدنية» ونزع فتيل الحروب التي يحرّكها العسكريون والاقتصاديون وبعض العاملين في مؤسسات مدنية، ممن قد لا يعرفون النتائج الأخيرة التي قد تؤدي إليها سياساتهم(٥).

تسويغ النقد النظري:

والآن في بداية وقفتنا التحليلية لبعض الانتقادات الموجهة إلى هنتنجتون،لا نجد أكثر مناسبة من مقدمتي الترجمتين العربيتين للكتاب نفسه، لكي نكون مطمئنين إلى أن الذي يبدي ملاحظاته النقدية إنما يبنيها على تناوله المباشر لنصوص هنتنجتون. ولذا سنعرض لبعض ما في المقدمة التي وضعها الدكتور «صلاح قنصوه» لترجمة «طلعت الشايب» التي كنا نعتمد حرف (س) لوسمها، ثم نعرض لجانب من الاستهلال الذي لحق مقدمة نسخة الدكتور «مالك عبيد أبو شهيوة» والدكتور «محمود محمد خلف» التي اعتمدنا حرف (ج) لوسمها، وهذا الاستهلال منسوب لأول المشتغلَين بهذه الترجمة.

وأول ما نذكّر به الآن هو الانطباع الذي يتركه نص هنتنجتون، لدى القارئ المتخصص، علاوة على غير المتخصص. فقد أفاد أستاذا العلوم السياسية الجامعيان اللذان ترجما النسخة «ج» في مقدمتهما قائلين: «نظراً لما لاحظناه من فوضى وعدم تنسيق في النص، وخلل في المنهجية التي يتبعها المؤلف، وسعياً منا للمساهمة في تحديد الأهداف الكامنة خلف أطروحة صدام الحضارات، فكان لا بد من فك آليات ومنطلقات ...»(٦).

أما بالنسبة للانتقادات الموجهة إلى هنتنجتون، فيمكن أن نميز ثلاثة أنواع من الزمر فيها، هي:

ـ ما يتصل بمواقفه الفكرية ونظرته التفسيرية للحضارة والثقافة.

ـ ما يتصل بتطبيقه المنهجي التحليلي للأوضاع والأحداث.

ـ ما يتصل بتوقعاته ونصائحه لتجنب الإخلال بالسلام العالمي.

وهذا التفريق ـ بالنسبة لنا ـ يعني أن كل ما يتصل بالخلافات في وجهات النظر بين هنتنجتون والمفكرين الآخرين، هو أمرٌ مقبول ونعتبره في ضوء ما نلفيه من اختلاف على الأصعدة الثقافية العديدة، التي تحتمل غير قليل من تعدّد وجهات النظر لأسباب كثيرة مستمدة من طبيعة الثقافة ذاتها وبنيتها التركيبية.

وكذلك الأمر بالنسبة للنوع الثالث من الموضوعات المطروحة، الذي يمثل نوعاً من المقترحات القائمة على تقديرات شخصية، تتصل بالمستقبل الذي يعدّ الكلام فيه نوعاً من التوقّع يقبل الصواب والخطأ، وخير طريقة ترجيحية منهجية للحكم في المسألة نراها في الإقبال على رصد الأحداث المتحققة للتأكد من صحة الأداة الاستنتاجية التي استخدمها هنتنجتون أو خللها.

أما النوع الأهم في زمرة الموضوعات المطروحة، فهو الذي تمثله الانتقادات الموجهة إلى التطبيق المنهجي لنظرة هنتنجتون التحليلية للأحداث، وما كان وراءها من حافز تطبيق هنتنجتون نفسه. وهما الأمران اللذان سنوجه العناية إليهما بصورة أساسية؛ نظراً للصلة المباشرة التي تربط هذا الجهد التأليفي بقضية المعرفة، بل الثقافة على نحو أعمق، ثم الحضارة في أفقها الشمولي العام الذي كان الركيزة الكبرى في أطروحة هنتنجتون.

ومما يساعد في بيان الحركة الأساسية المعرفية لتفكير هنتنجتون ـ وغيره بالتالي ـ أن نميز في أطروحته الحضارية بين نوعين من الأحكام:

ـ أحكام واقعية، نتأكد من صدقيتها بالتجريب أو متابعة الأحداث.

ـ أحكام قيمية، لا مجال للتأكد من صدقيتها بسبب اعتمادها على تعريفات لغوية.

ونشير إلى أن الجانب الأوفى من المنتجات اللامادية في المجتمعات الإنسانية، أي ما يسمّى الثقافات، هو خليط من هذين النوعين من الأحكام. وكلما زادت نسبة النوع الثاني، استحال التوصل إلى نتيجة يتفق عليها في المسألة المطروحة للنقاش، إذا تمسك أصحاب الآراء المتعارضة بمواقفهم؛ وهذا ما نراه - عبر تاريخ الأفكار في العالم - سائداً في ثقافات المجتمعات البشرية، حتى داخل الثقافة الواحدة(٧).

عراقة الثقافة وانتقالها:

ينهي هنتنجتون كتابه برأيه القائل إن مستقبل كل من السلام والحضارة يعتمد على الفهم والتعاون بين القادة السياسيين والمعنويين والمفكرين في الحضارات الرئيسية للعالم. وإن الصدام العالمي الحقيقي هو الصدام - الدائر والذي يمكن أن يدور - بين الحضارات والوحشية أو العنف، وهو الذي سوف يجعل حضارات العالم الكبرى - بإنجازاتها في الدين والأدب والفن والفلسفة والعلم والتكنولوجيا والأخلاق والتآلف - تتماسك معاً، أو تتماسك فرادى.

ويؤكد أن صدام الحضارات هو أكثر الأخطار تهديداً للسلام العالمي، كما إن أفضل ضمان يبعد احتمال نشوب حرب عالمية هو قيام نظام عالمي على أساس تعدد الحضارات.

وقد مرّ معنا كلامه عن التفريق بين الحضارة والثقافة، الذي شكل نقطة الارتكاز في رؤية العلاقة المتبادلة بينهما في حالات التجاور والتباعد، وما يتأتّى عن هذا من صياغات للسياسة العالمية. ولا شك أن العودة إلى فحص هذه المسألة - هنا - له فوائده العديدة، في معرض تقويم بعض الانتقادات الموجهة إليه.

يقول هنتنجتون: «الحضارة أعلى تجمع ثقافي من البشر وأعرض مستوى من الهوية الثقافية يمكن أن يميز الإنسان عن الأنواع الأخرى. وهي تعرف بكلٍ

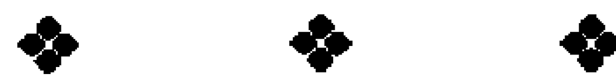
من العناصر الموضوعية العامة مثل اللغة والتاريخ والدين والعادات والمؤسسات والتحقق الذاتي للناس. وهناك مستويات للهوية لدى البشر. فساكن روما قد يعرف نفسه بدرجات مختلفة من الاتساع: روماني، كاثوليكي، مسيحي، أوروبي، غربي.

والحضارة التي ينتمي إليها هي أعرض مستوى من التعريف الذي يمكن أن يعرف به نفسه. الحضارات هي"نحن" الكبرى، التي نشعر ثقافياً بداخلها أننا في بيتنا، في مقابل أي "هم" عند الآخرين خارجنا.

والحضارات قد تضم عدداً كبيراً من البشر مثل الحضارة الصينية، أو عدداً قليلاً مثل الكاريبي الأنجلوفوني. وعلى مدى التاريخ وجدت جماعات صغيرة كثيرة ذات ثقافات مائزة وتفتقر إلى معين ثقافي أوسع لهويتها. وكانت الفروق تتحدد حسب الحجم والأهمية بين الحضارات الرئيسية والفرعية (باجباي) أو بين الحضارات الرئيسية والحضارات المعتقلة أو الجهيضة (توينبي).

وهذا الكتاب معنيٌ بما يعتبر - بوجه عام - الحضارات الرئيسية في التاريخ الإنساني. الحضارات ليس لها حدود حاسمة التحديد ولا بدايات أو نهايات دقيقة. الناس بإمكانهم إعادة تعريف هوياتهم ويفعلون ذلك حقيقة، وكنتيجة لذلك فإن تكوين وشكل الحضارات يتغير مع الزمن.

ثقافات الناس تتفاعل وتتداخل، ومدى التشابه أو الاختلاف بين الحضارات متباين إلى حد كبير. إلا أن الحضارات كيانات ذات معنى وهدف، وبينما الخطوط بينها نادراً ما تكون حادة، إلا أنها حقيقية»[8].



هذا الموقف البحثي - التعريفي الذي تبنّاه هنتنجتون إزاء الحضارة والثقافة يفسر جانباً كبيراً من أسباب الانتقادات التي وجّهت إليه من الذين يتبنّون تعاريف مختلفة للحضارة والثقافة.

وأقرب الأمثلة لهذا ما كتبه الدكتور «صلاح قنصوه» في تقديمه إحدى ترجمتي كتاب «صدام الحضارات» بعد أن وصف هنتنجتون بأنه أحد أصحاب «النزعة الأصولية الثقافوية» يتفق الأصوليون الإسلاميون معه في أن محور تصنيف الثقافات هو الدين.

يقول قنصوه: «الثقافة هي الكل المعقد المتشابك من أساليب الحياة الإنسانية والمادية، وغير المادية، أي الفكرية أو المعنوية أو الروحية التي ابتدرها الإنسان، واكتسبها، ولا يزال يكتسبها بوصفه عضواً في جماعة أو مجتمع، في مرحلة معينة من تاريخ تطوره، تقدماً كان أو تدهوراً.

وللثقافة جانبان، روحي أو غير مادي، وهو الذي يضم القيم والمعايير والنظم والاعتقادات والتقاليد. والمادي وهو الذي نسميه حضارة، إذا ما كانت الجماعة المعنية مستقرة.

وتتفاعل ثقافات المجتمعات المختلفة على كلا الجانبين على الوجه الذي تنشأ فيه ثقافات جديدة تتعاقب على كل مجتمع أو أمة لأن الثقافة ليست ثابتة جامدة. فليس لكل مجتمع أو أمة ثقافة واحدة لا تتغير على مر العصور.

وكانت الحضارات، أي الجانب المادي من الثقافة، جزءاً لصيقاً بها بحيث كان من الممكن أو اليسير أن تتمايز الحضارات بتمايز المجتمعات في العصور القديمة والوسطى. ولكن عندما توسع التبادل بين المجتمعات في الجانب المادي من الثقافة، أي الحضارة، زاد استقلال الحضارة عن الجانب الروحي الذي ظل فيه التبادل بين المجتمعات محدوداً، وأصبحت الثقافة عنواناً يختص بهذا الجانب الروحي أو المعنوي. وعندئذ اشتركت ثقافات متعددة في حضارة واحدة بعينها بعد أن كانت الحضارة في القديم جزءاً من الثقافة.

ومن ثم انفصلت الحضارة أو كادت تستقل بنفسها عن الأصول الثقافية التي نشأت فيها، وذلك لسهولة التبادل المادي بين المجتمعات المختلفة، وصعوبة ذلك في الجانب الروحي الذي استقل أخيراً بمفهوم الثقافة.

ويعني هذا أن المجتمعات والأمم المتباينة يمكن أن تشارك في حضارة عالمية واحدة بقدر سعة الانفتاح والتبادل مع سائر العالم، مع احتفاظها بثقافاتها الخاصة»[٩].

ونحن نلاحظ هنا أن قنصوه وقع في أكثر من مغالطة، ربما كانت هي السبب الأساس الذي جعله يصل إلى موقف تعريفي مخالف للثقافة - بالدرجة الأولى - عند هنتجتون وغيره، ولاسيما في تقريره أن للثقافة جانبين: روحي أو غير مادي (يضم القيم والمعايير والنظم والاعتقادات والتقاليد) ومادي (يمثل التجسيد للجانب المعنوي في ما يصاغ من أدوات ومنشآت) وهو ما يسميه حضارة، إذا كانت الجماعة المعنيّة مستقرة.

إن قنصوه يعدّ «المعنوي» أسبق من «المادي» في الوجود، وهذا يخالف ما بين أيدينا من تواريخ الحضارات جميعاً في العالم، إضافة لمخالفته أبسط المعلومات المتحصلة عن تواريخ الأفكار التي تفيد أن التراكمات المادية الحسية في الطبيعة أدت إلى تغيّرات نوعية (لامادية) أو معنوية، قد يطلق عليها بعض الباحثين اسم «روحية» على نحو ما فعل قنصوه، رغم الغموض الشديد الذي يلفّ المدلولات التي يمكن أن تنطوي في هذه اللفظة منذ آلاف السنين حتى الآن.

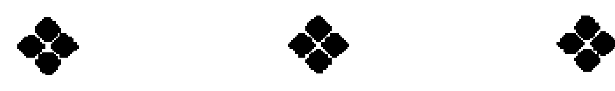
ويخالف قنصوه - بهذا المنطلق أيضاً - ما أشار إليه المناطقة المسلمون من أن المعنوي (الروحي) لا يمكن أن ينتج مادياً، وأن الانتقال من النوع الأول إلى النوع الثاني يعني دخول تغيير على «الماهية» التي هي بمقتضى تعريفها لا تقبل حدوث تغييرات «عرَضية» في ما هو «جوهر» بالتعريف، أي على نحو ما يكون في حالات الكون والفساد. وإذا فرض هذا، فإنه يقتضي أن يكون «واجب الوجود» غير واجب؛ وهو استنتاج يلغي وجود العالم الفعلي الذي نحن جزء منه، مما يجعل النتيجة باطلة دون شك.

كما إن كلام قنصوه يعني - في بعض نتائجه المنطقية الأخرى - أن الحضارة

لا يمكن أن تظهر إن لم تكن الثقافة موجودة، فيجعل وجود اللاحق شرطاً لوجود السابق، وهذا «خُلف» يعرفه طلاب الفلسفة في بداية دراستهم.

يضاف إلى هذا جعل قنصوه «الاستقرار» شرطاً في الجماعة الإنسانية لتكوّن الحضارة، حتى في حال وجود الثقافة. وهذا شرط يخالف مضمون الفاعلية البشرية التاريخي نفسه، إذ تفيدنا التواريخ أن «التنقل» كان سمة الحضارات في فترتي سيادة أسلوبي «الصيد» و«الرعي» بصورة مؤكدة ودائمة، كما إنه كان سمة الحضارات في بعض فترات سيادة أسلوب «الزراعة الموسمية» من تطور المجتمعات الإنسانية، تبعاً لما يتفق عليه الاقتصاديون وغيرهم في حلقات تطور الإنتاج.

ويمكن للمدقق في كلام قنصوه أن يستدرك مسائل عديدة أخرى، لا تتمتع بالصرامة المنهجية الكافية لقيام بعض انتقادات عليها مما وجه إلى هنتنجتون، دون لزوم منطقي. وهو أمرٌ يجعل نقده دون قيمة علمية، ويدخله في سياق اختلاف المواقف الفكرية أو المسلّمات، بل الأيديولوجيا أحياناً.



وهذا هو الكاتب المصري «محمد أمين العالم» في ورقته المقدمة للمؤتمر الدولي حول «صراع الحضارات أم حوار الثقافات»[١٠] يقول: «ليس ثمة فارق بين تعريف الثقافة وتعريف الحضارة من حيث هذه الدلالة الأنثروبولوجية التي عرضت لها. وإنما يكمن الفارق بينهما في أن الحضارة هي ثقافة معمّمة، أي امتدت وتوسعت خارطة حدود خصوصيتها المجتمعية المحددة، وأخذت تتسيّد وتفرض ثقافتها ـ بالمعنى الشامل الذي ذكرناه ـ على مجتمعات أو أقاليم أو قوميات أخرى، في عصر ما، أو مرحلة تاريخية معينة. أي أنها خصوصية ثقافية معمّمة سائدة خارج حدود نشأتها الأولى.

وعندما تنهار أو تنطمس حضارة من الحضارات، نتيجة لسيادة وسيطرة

حضارة أخرى أشد قوة أو أكثر تطوراً، فإن خصوصيتها الثقافية تبقى حية - بمستوى أو بآخر - داخل هذه الحضارة السائدة الجديدة. ولهذا نجد داخل الحضارة الواحدة أكثر من ثقافة، هي ثقافة المجتمعات أو الحضارات القديمة التي تسيّدت وسيطرت عليها هذه الحضارة أو الثقافة المعمّمة الجديدة.

ولهذا ما أكثر ما نجد بين الثقافة المعممة المسيطرة، والثقافة أو الثقافات الخاصة المسيطر عليها تفاعلات وصراعات مختلفة مما يشكل وحدة جدلية بين العام والخاص. وما أكثر الأمثلة على ذلك في تاريخ الحضارات الإنسانية، مما لا مجال هنا لتفصيل فيه»(١١).

ولا يقف أمين عند هذا الحدّ في إفادته، بل يجزم القول: «إن عصرنا الراهن تسوده حضارة واحدة، تمتد لأول مرة في التاريخ من أدنى الأرض إلى أقصاها، وإن اختلفت وتفاوتت هذه الحضارة بين هذا المجتمع أو ذاك، فيرتفع المستوى الحضاري عند من أسهموا ومازالوا يسهمون في إنتاج وإعادة إنتاج وتطوير هذه الحضارة، عن مستوى من يسهمون في ذلك إسهاماً هامشياً طفيلياً، أو من يغلب عليهم طابع التبعية لها.

إن العالم - أردنا أم لم نرد - أصبح موضوعياً وعملياً عالماً واحداً، بهذه الثورة التكنولوجية، فضلاً عن الأخطار المشتركة البيئية والصحية والنووية، وتصارع المصالح الاقتصادية، والخصوصيات القومية والثقافية المختلفة والمتعددة. هذه الحضارة هي التي يطلق عليها اسم الحضارة الغربية أو الأوروبية. وفي تقديري أن هذه التسمية قد تعبّر عن المصدر الأول والأساسي لانطلاق هذه الحضارة الراهنة، وإن تكن وريثة حضارات أو ثقافات سابقة عليها».

ورغم أن أمين أشار إلى المنشأ الرأسمالي لهذه الحضارة الغربية، وما قصده من تسمية الحضارة السائدة وبنيتها المتعددة القديمة التركيب، فإن هذا لا

ينفي عنه القطع بوجود حضارة واحدة تسود من «أدنى الأرض إلى أقصاها» على حدّ تعبيره، وهو موقف يخالف ما اتخذه فتصوه وهنتنجتون وكثيرون غيرهم من ذوي الاتجاهات البحثية المتعددة.

وهذا مما يشكل إيضاحاً مفيداً لمحتوى النقد الذي وجهه الدكتور «جومو سوندارام» رئيس رابطة العلوم الاجتماعية في جامعة «مالايا» في العاصمة الماليزية، حينما قال: «كل من يقرأ مقال هنتنجتون سوف تصدمه ضحالة فهمه وتقديره للحضارات. وهنا يدرك المرء على الفور أن الحضارة بالنسبة لهنتنجتون إنما هي مجال ثقافي في المقام الأول، مع أن مفردات الحضارات تفرض قيودها الخاصة على خطابه. إن نزعة الجوهرية الثقافية عند هنتنجتون تستشهد بالتاريخ عندما يكون ذلك ملائماً لها، ولكنها تتخطاه أيضاً - إذ تتجاهل الفوارق والتناقضات الثقافية - عندما يعترض طريق مشروعه، وعلى سبيل المثال فإن أفظع عمليات إبادة الجنس في العصر الحديث، أثناء الحرب العالمية الثانية، ارتكبها من كانوا ضمن تجمع حضاري واحد - اليهود على يد النازيين الألمان، والصينيون على يد العسكريين اليابانيين زملائهم في العقيدة الكونفوشيوسية»[١٢].

وقد رأت الدكتورة في علم النفس الإكلينيكي «فوزية مخلوف» أن ما نشره هنتنجتون تحت عنواني «الغرب فريد وليس عالمياً» و«صدام الحضارات»[١٣] إنما هو «لا يتعدى صياغة نص، يبغي من ورائه الهجوم على ثقافة البلاد، فهو بمثابة الجدل المعاكس، والمثمر في حالات التضاد. وأعتقد أن حديثه يعبّر عن رأيه الشخصي الذي يتسم بطابع المضاربة. فالحديث ما هو إلا مرآة تعكس حالة ذهنية تسعى إلى تصوير واقع اجتماعي معقد، ومتغير عبر القرون (الثقافة، والحضارة) بتبديل عمليات الملاحظة والتفسير وتحويلهما من بنية النظام العالمي إلى بنية العقل البشري»[١٤].

وقد حكمت مخلوف أن هنتنجتون «قدّم تعريفاً غير ذي معنى لمفهوم رئيسي أي الحضارة»، ورأت أنه قد استخدمه «بعدة طرق، أهمها:

أ ـ خلق نظام لتصنيف التباين بين الأمم والثقافات الغربية وثقافة البلاد غير الغربية.

ب ـ استخدام مفهوم الحضارة كميكانيزم لتفسير التغيرات التي سوف تطرأ حتماً وتؤدي إلى الصراعات بين الأمم، وبالتالي يرفع من توقعات الشعوب بأن هناك صداماً على وشك الوقوع، أي أن هناك عودة للحرب مرة أخرى.

وعند تقديم مفاهيمه، أعتقد أن بروفسور هنتنجتون يعلم حقاً أنه غير جاد فيما يقول»[١٥].

ومثل هذا الاستدراك وما سبقه يمكن أن يلمح في ما جاء ضمن مقال «إنغمار كارلسون» مدير التخطيط في وزارة الخارجية السويدية، الذي نشر في العدد (٤٠) من مجلة «Foreign Affairs» عام ١٩٩٤، رداً على مقال هنتنجتون في صدام الحضارات.

وقد أشار الباحث الفلسطيني الدكتور «ماهر الشريف» في معرض حديثه عن مقال كارلسون إلى إنه «حذّر من مخاطر فكرة المواجهة بين الإسلام والغرب، التي يبشر بها هنتنجتون، فيعتبر أن المسلمين ليسوا اليوم في موقع قوة كي يشكلوا تهديداً للغرب، كما أن الثقافة الإسلامية ليست غريبة عن الغرب، حيث استمرّ الوجود الإسلامي في أوروبا طويلاً، وأدى إلى تكامل فريد ومثمر بين أهل الأديان الثلاثة، الإسلام والمسيحية واليهودية، إلى ازدهار لم يسبق له مثيل للعلم والفلسفة.

واليوم يوجد في أوروبا ـ كما يقدر كارلسون ـ أكثر من عشرة ملايين مسلم، وقد يصل عددهم إلى ما بين ٢٥ ـ ٦٠ مليوناً في حدود عام ٢٠٢٠، بحيث لم يعد في الإمكان تصور الاتحاد الأوروبي من دون وجود مكوّن إسلامي له. إذا جرى

تبني فكرة الحدود الدموية للإسلام فإن البلدان الغربية ستكون عاجزة عن دمج العدد المتزايد من سكانها المسلمين. وسيتحول الصراع، في حال وقوعه، إلى حرب عصابات تجري داخل ضواحي المدن الأوروبية بقدر ما تتحول هذه المدن إلى جيتوات منغلقة على نفسها»[١٦].

إن هذه المواقف المستمدة من الرؤى النظرية للثقافة والحضارة تجعل من غير الغريب أن تكون الاستنتاجات المترتّبة عليها، في مسألتي فهم الحضارة والثقافة وتفسيرهما، مختلفة بين الباحثين؛ وهو أمرٌ يعني ـ بالدرجة الأولى ـ أن الانتقادات التي وجهت إلى هنتنجتون دون أن يكون لها الموقف الذي اتخذه هنتنجتون من الحضارة والثقافة لا يمكن الحكم عليها بالصحة أو الخطأ، نظراً لأنها تمثل تعبيراً عن اختلافات في الفهم والتفسير، وليس تعبيراً عن اختلافات في بنية الأحداث أو الحقائق التي تتناولها بالدراسة.

ولذا نعود إلى تأكيد أن كثيراً من الانتقادات الموجهة إلى هنتنجتون لم تطل تطبيقه المنهجي ولاصدقية الشواهد التي قدّمها لتأكيد ما ذهب إليه، بمقدار ما تناولت القناعة الشخصية بدقة رؤية معينة ـ أكثر من غيرها وعلى نحو أكثر فائدة ـ في معرفة اتجاه الأحداث التي تجري في السياسة العالمية.

وهذا هو المطلب الذي وضعه هنتنجتون غاية عملية لتحليله، الذي يجب أن نعترف لأسباب منهجية متوازنة أنه لم يتجاوز حدود كونه «اقتراحاً» لتقديم «عدسة» ترى في تقديم تصنيف للحضارات على أساس الثقافة التي تقوم عليها كل واحدة منها تصنيفاً يمثل الواقع الراهن بعد انتهاء فترة الحرب الباردة، وتعدّ الدين بمثابة المحرك الأساسي للثقافات الراهنة على نحو لم يكن معتمداً قبل الحرب الباردة، بتأكيدٍ من أحداث كثيرة جرت قبل تلك الفترة وفي أثنائها.

وربما كان هذا الموقف من أبرز ما يجب أن نعالجه في أطروحة هنتنجتون، بغية التوصل إلى موقف نظري متماسك إزاء الجدال الدائر حول ما إذا كان الرجل قد أخطأ أم كذب أم غير ذلك.

الناتج الثقافي والاعتقاد

السؤال الذي يمكن طرحه في مسألة الناتج الثقافي والاعتقاد - في إحدى صيغه الممكنة في رأينا - هو: هل يصحّ تصنيف الثقافات على أساس التمايز الديني؟.

وأولى الإجابات القانونية التعاقدية المتفق عليها دولياً هي «لا» النافية لهذا الاحتمال الممكن، وهي التي كرّسها الميثاق العالمي لهيئة الأمم المتحدة، الذي نصّ في مادته الأولى عدم جواز التمييز بين الناس «بسبب الجنس أو اللغة أو الدين» وأن «لا تفرقة بين الرجال والنساء».

ويعزّز صواب هذا الموقف العالمي مئات من الأمثلة التي يمكن تقديمها، وسوف نختار منها واحداً يتمثل في الإشارة إلى عدم الاتفاق على كلمة «الدين» ذاتها بين الشعوب والأمم، علاوة على اختلاف الباحثين المختصين في مجالات عديدة ذات صلة بها، وبما يمكن أن تحيل إليه من منتجات ثقافية موروثة لا تندرج في تصنيف يقبل إجراء مفاضلة بينها على أساس المضمون المعرفي أو قابليتها للتحقق.

الفهم والاصطلاح:

نقدم الجانب الخاص بهذا المثال من اللغة العربية، التي كانت أداة المسلمين من العرب وغير العرب لفهم «القرآن» والمصادر الأخرى للفكر الإسلامي، سواء في العقائد والمعاملات والتاريخ وما يتصل بشؤون البشرية عامة. وهذا يعني أننا نتابع اختبار أطروحة هنتنجتون المتمثلة في اعتباره «الصحوة الإسلامية» أكثر

الاتجاهات الثقافية في الحضارات السائدة ميلاً إلى تهديد السلام واستخدام القوة، على نحو يؤدي إلى نشوب حروب حضارية على التخوم قابلة للتوسع لأسباب مختلفة؛ والتأكد مما إذا كانت الحصيلة الإسلامية لتلك الصحوة - أو غيرها من حالات تكرارية - تتفق في التأسيس لمفهوم واحد يصلح لقيام ما زعمه هنتنجتون من امتلاك هذه الثقافة قوة كافية لتهديد السلام في العالم.

فقد اتفق أصحاب المصادر الإسلامية على أن العرب قبل الإسلام - والمسلمين من بعده - قد تأثروا بالعقائد الدينية والحالات الإجرائية للمناسك والطقوس المتّبعة، بحسب الأديان السائدة في المجتمعات المجاورة ثم البعيدة، وتبعاً لآفاق المعتقدات الدينية التي استلهمها أشخاصٌ واظبوا على التجربة الدينية باعتبارها طريقة للوصول إلى المعرفة الحقّ بطبيعة هذا الوجود(١٧).

فكان هذا كله أسباباً في اختلاف أصحاب البحوث المقارنة حول مصدر كلمة «دِين» في اللغة العربية، فقال بعضهم إنها دخلت إليها قبل الإسلام بزمن طويل من اللغة الفارسية، حيث نجد لفظة «دَيْنا Daena». وقيل دخلت من اللغتين الإرمية والعبرانية «Diano» بمعنى «الحشر أو الجمع» وهذه اللفظة التي تقابل «ديّان» في البحوث الإسلامية، ونجدها في اللغة البابلية أيضاً، ووردت في لغة بني إرم بصيغة «Dayono» التي تعني الحاكم والقاضي والمُجازي، أي المعاني المستخدمة في اللغة العربية نفسها.

كما اختلف اللغويون المسلمون على تحديد معنى كلمة «دِين» في اللغة العربية، واختلفوا على الأصول التي استنبطت منها ومواردها الأصيلة. فذكروا لها معاني مختلفة حصروها في ثلاثة، تكرّرت في مؤلفات المسلمين، هي:

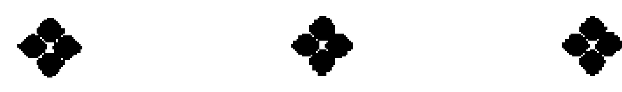
أ- كلمة آرامية عبرية مستعارة، معناها «الحساب».

ب - كلمة عربية خالصة، معناها «عادة» أو «استعمال» تشترك مع كلمة «الحساب» في أصلها.

ج - كلمة فارسية مستقلة، معناها «ديانة».

وانسحب هذا الاختلاف على مسائل مهمّة في دراسة المعتقدات الإسلامية وغيرها، وبقيت مثاراً للظنّ والتغليب؛ نظراً لوجاهة ما تحتمله الآراء المختلفة في البحث. ومن أقرب الأمثلة على ذلك، أنها كانت سبباً في اختلاف مفسِّري القرآن - أمثال: الرازي والبيضاوي والطبري والفيروزآبادي وأبي حيان الغرناطي والزمخشري وغيرهم - في تحديد المقصود من الآية الثالثة من سورة الفاتحة، الواردة بالنص: «مالِك يومِ الدِينِ».

وفتح الاختلاف في تعريف الدين أبواباً لاختلافات أكبر من تفسير آية بعينها، إذ امتدّ إلى إطلاق عدد غير قليل من الباحثين أحكاماً قطعية في مواضع ظنّية، دون تسويغات كافية، أدّت بدورها إلى خلافات في النتائج المترتّبة على بحث قضايا مشتركة. فظهرت من ذلك اتجاهات وتيارات ومذاهب، عمد كل منها إلى تأكيد وجهة نظره، حتى اتهم مخالفيه بمقاصد وسلوكات تخرج عن إطار الدين نفسه.



وقد ذهب «محمد التهانوي» إلى إمكان وضع تعريف للدين، يأخذ بالاعتبار الصياغة الوصفية لما قدّمه لفيف من الباحثين المبكّرين أشار لبعض جهودهم في قضايا إسلامية، فعرّف بالدين على أنه: «وضع إلهي سائق لذوي العقول - باختيارهم إيّاه - إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل»[١٨].

ولا يخفى ما يمكن أن يثيره مثل هذا التعريف من إشكالات، وما ينطوي عليه من إيهام؛ بالنسبة للباحثين غير المختصين.

- فهو لا يقدّم أي تحديد على المستوى المعرفي، بالنسبة للفكر الإنساني. إذ يستخدم مجموعة من الألفاظ ذات التعريفات غير المتفق عليها بصورة

واضحة في اللغة العربية، مثل: وضع، سائق، عقل، اختيار، صلاح، فلاح. فجميع المفاهيم المنطوية في هذه الكلمات قابلة للمجادلة، لأنها محدّدة - بالدرجة الأولى - من خلال تعريف الألفاظ ذاتها، أي من خلال اصطلاح قابل للتغيير لا ينطوي على أي ضرورة مادية أو سلوكية أو منطقية.

- ينطوي التعريف المذكور على استخدام مصطلح غير قابل للتحقيق العملي، يجعله صورة عقلية أشبه بالتعريفات الرياضية المجرّدة، رغم أنه موجّه ليكون معياراً لتقدير فعل سلوكي بشري؛ نعني بهذا قول التهانوي «وضع إلهي». فمن هو الذي يعرف كيفية الوضع بالنسبة لله وما يستدعيه من تحديدات للمكان والزمان، لا يمكن أن تكون الذات الإلهية ضمن قيودهما ولا على ارتباط بهما؛ وإلاّ انتفت الألوهة ذاتها.

- قول التهانوي إن الوضع الإلهي المذكور «سائق لذوي العقول» يعني ترجيح فاعلية الجبر في السلوك البشري، إذ لا يمكن تخيّل ترجيح نفوذ إرادة الإنسان العاقل في فعل معيّن مع وجود إرادة الله العاقلة السائقة إلى غيره.

- وفي احتمال آخر: لا يمكن افتراض إرادة الله لاحقة في إنفاذ فعل معيّن على إرادة الإنسان، فهو قولٌ بما سمّاه المتكلّمون «البداء» أي أن يفعل الله الأمر المناسب للموقف المناسب في الوقت المناسب.

- ويضاف إلى هذا أنه يُفترض - أصلاً - أن الله لا ينفعل بالأحداث، وإلاّ كان قابلاً التأثير فلا يكون جوهراً ويقبل الأعراض؛ ولا يكون الإله إلهاً، وهو خُلف.

- ولا يخفى أن هذا التعريف، بعد ما تقدّم كلّه، مقصورٌ وموجّه. فهو لا ينطبق إلا على حالة متقدّمة جداً من أوصاف الدين تنسجم مع التطور الحضاري الذي حقّقته البشرية حتى ظهور الإسلام، ولا يشمل أوصاف الدين لدى الشعوب البدائية في المرحلة المبكّرة من الثقافات التي وصلتنا عقائدها المدوّنة في آثار الحضارات الغابرة.

ونحن نرى أن الدين جملة من الأفكار حول العلاقة بين الإنسان وما وراء الطبيعة، تشمل طريقة الاتصال بينهما وتصوراً لنتيجة العلاقة. والسلوك الديني إنما هو سلوك عملي وتقني يكفل اندماج الإنسان في عالم يتجاوزه، على المستويين الفيزيائي والميتافيزيائي، أو المادي واللامادي، مهما أطلق على ذلك اللامادي أو الميتافيزي من تسميات.

ولذا فإن كل مرحلة من مراحل الفكر الديني تفرز صياغاتها العملية المناسبة، أي جملة من الشعائر والطقوس والأوامر والنواهي، تخدم محتواها وأغراضها ضمن إطار المعطيات المتوافرة لها بصورة انتقائية، بغض النظر عن محتوى ذلك كلّه. وهو الأمر الذي يفسر ما نجده - عادة - في أرقى الصياغات الدينية، من أفكار وأخيلة بدائية وخرافات وأساطير وعقائد ساذجة وعادات يصفها المتديّنون أنفسهم بأنها شبه وثنية.

ولا يفوتنا أن نشير - دعماً لهذا الرأي - إلى القرابة اللغوية اللفظية بين كلمتي «دِين» و«دَيْن» في العربية، وتداخل دلالتي معنييهما أيضاً؛ آخذين بالاعتبار أن الثانية تفيد ما يدفعه شخص أو أكثر لشخص أو أكثر من ممتلكات عينية - في عصر المقايضة - ثم من مالٍ أو غيره في مقابل شيء آخر عينيّ منقول أو فعل مبذول أو كلام مقيل.

إذ مما تؤكده العقائد العربية قبل الإسلام وبعده: أن مجموع الأشخاص والمجتمعات كان يدين إلى «حامٍ» أو أكثر بتقديم مقابل الحماية من الطبيعة أو من غيرها. وقد يكون هذا المقابل عيناً (الضحية، الهدي، النذر) أو يكون فعلاً (الشعيرة، الخطاب، الترتيل) فيوفّي الإنسان ما عليه من دَين، من خلال عدد من السلوكات والطقوس التي تميّز ما أطلقت عليه كلمة دِين.

ويبدو أن هذا هو أهمّ الأسباب التي دعت العرب لاستخدام كلمة دِين قبل الإسلام، التي تعني في اللغة العربية الخالصة «العادة أو الاستعمال» وتشترك مع

كلمة «الحساب» في أصلها، الذي يجمعها باللغة الآرامية التي استمدّت منها كلمات أخرى وتبادلت معها التأثّر والتأثير، على نحو ما أشرنا إليه.

ولولا انعدام «المعاجم» اللغوية المبكّرة التي تمثّل لغة العرب قبل الإسلام، لخطونا أبعد من هذا وقدّمنا أدلّة على ترجيح أن يكون العرب استخدموا كلمة واحدة للدلالة على الدِين والدَين في فترة لا تبعد كثيراً عن ظهور الإسلام، مواكبةً للحالة البدائية التي كانت عليها أوضاع اللغة في ذلك الوقت، ثم جرى التمييز الضابط في الشكل خلال الفترة اللاحقة؛ انطلاقاً مما يمكن استنتاجه مما هو ذخير وفير لكنّ فيه ما فيه من بذور الاختلاف.

ويقوّي هذا الاتجاه ما نجده في الآية العاشرة من سورة «الصف» المدنيّة، التي يفترض أنها نزلت بعد ثلاثة عشر عاماً - على الأقل - من بداية الدعوة الإسلامية، وقد ورد فيها تعريف بسيط مباشر بالاتجاه إلى طريق الدين، باعتباره «تجارة» مضمونة العوائد والنتائج، إذ جاءت في النص القائل: «يا أيها الذين آمنوا هل أدلّكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم» ثم أتبع ذلك بالآية القائلة: «تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون».

المعاني والدلالات:

بعد هذه الإشارة إلى تسمية الدين، والخلاف بين المفكرين الإسلاميين حولها، وما يؤدي إليه هذا من تعديد البؤر المنبثقة عن العناصر الثقافية وتغيير كثافتها حسب التمركز والابتعاد؛ نقف مع مثال تطبيقي آخر مستمد من اختلاف أكثر عمقاً وخطورة في تعديد المستويات الثقافية في ثقافات البلدان الإسلامية المتعددة التنوّع، التي تحدث عنها هنتنجتون كما لو أنها واحدة.

ويتصل هذا المثال الثاني باختلاف اللغويين والمفسرين الإسلاميين حول مفهوم لفظ «الله» وما يشتمل عليه من دلالة أو دلالات، في حالة واحدة من

حالات ورود هذا اللفظ لا أكثر، وضمن أشهر آية من آيات القرآن هي «بسم الله الرحمن الرحيم» التي وضعت في أول السور القرآنية «الفاتحة» ووضعت في أول جميع السور الأخرى في القرآن، البالغ عددها (١١٤) مئة وأربع عشرة سورة أو أقل بواحدة [١٩] تضم (٦٢٣٦) ستة آلاف ومئتان وست وثلاثون آية في أكبر عدد، وقيل غير هذا[٢٠].

فقد ذهب بعض المصنفين المسلمين إلى القول بأحد احتمالين في أصل اللفظة الأولى، حسب انقسام المدرستين النحويتين اللتين ظهرتا في حياة المسلمين الأوائل، قبل بداية العصر الأموي. فقيل: «اسم» بكسر همزة الوصل وضمّها، و«سِم» بكسر السين وضمّها، و«سُمىً» كهُدىً. فصاحب المذهب البصري من المسلمين يقول: مادته سينٌ وميمٌ وواوٌ، وصاحب المذهب الكوفي منهم يقول مادته هي: واوٌ وسينٌ وميمٌ، وقد ذهب أبو حيان النحوي - الذي نعتمد على معالجته هنا بالدرجة الأولى - إلى ترجيح الاحتمال الأول[٢١].

وذهب بعضهم إلى تعريف «الاسم» بأنه هو اللفظ الدالّ بالوضع على موجود في العَيان إن كان محسوساً، وفي الأذهان إن كان معقولاً، من غير تعرّض ببنيته للزمان؛ ومدلوله هو المسمّى.

ولذلك قال سيبويه[٢٢]: فالكلّ «اسمٌ، وفعلٌ، وحرفٌ»[٢٣]، والتسمية جعلُ ذلك اللفظ دليلاً على ذلك المعنى؛ فقد اتضحت المباينة بين ثلاثة هي: الاسم والمسمى والتسمية. فإذا أسندتَ حكماً إلى اسم: فتارةً يكون إسنادُه إليه حقيقةً؛ نحو: زيدٌ اسمُ ابنِك، وتارةً لا يصحّ الإسنادُ إليه إلا مجازاً، وهو أن تطلق الاسم وتريد به مدلوله، وهو المسمّى، نحو ما جاء في الآيات الثلاث الآتية: (تَبارَكَ اسمُ ربِّك)[٢٤] و(سبِّحِ اسمَ ربِّك)[٢٥] و(ما تَعْبُدون مِنْ دونِه إلاّ أسْماءً سمَّيتُموها أنْتُم وآباؤكُم)[٢٦].

وقد لفت أبو حيان النظر إلى ما حدث في التاريخ الإسلامي - على

امتداده ـ وقسم الفئات والمذاهب، من اختلاف الباحثين المسلمين حول مسألة: هل «الاسمُ» هو عين «المسمّى» أو غيره؟. وأفاد أنه قد صنّف في هذا كثيرون وذكروا احتجاج كل من القولين، وأطالوا في ذلك.

فقد تأوّل السهَيلي[٢٧] ما جاء في الآية: (سبِّحِ اسمَ ربِّك) بأن لفظ «اسم» قد أقحم تنبيهاً على أن المعنى هو: سبِّح ربَّك، واذكرْ ربَّك، بقلبك ولسانك حتى لا يخلو الذكرُ والتسبيحُ من اللفظ باللسان؛ لأن الذكر باللسان متعلّقُه اللفظ. وتأوّل آية: (ما تَعبدونَ مِن دونه إلا أسماءً) بأنّها أسماءٌ كاذبةٌ غير واقعة على حقيقة، فكأنّهم لم يعبدوا إلا الأسماء التي اخترعوها؛ وعلّق بأن هذا من المجاز البديع.

أما بالنسبة إلى لفظة «الله» الواردة في الآية التي نحن بصددها، فقد قال أبو حيان النحوي: اللهُ[٢٨] عَلَمٌ لا يطلَق إلا على المعبود بحقّ، مرتجلٌ غير مشتقّ عند الأكثرين من اللغويين والمفسرين.

وقيل: مشتقٌّ، ومادّتهُ: لامٌ وياءٌ وهاءٌ؛ من لاهَ يَليهُ: ارتفع؛ قيل: لذلك سُميت الشمس «إلاهةً» بكسر الهمزة وفتحها[٢٩].

وقيل: لامٌ وواوٌ وهاءٌ؛ مِنْ لاهَ يَلوهُ لَوْهاً: احتجب أو استتار. ووزنه إذ ذاك[٣٠]: «فَعِلَ» أو «فَعَلَ».

وقيل: الألفُ زائدة، ومادته همزةٌ ولامٌ، من «ألِهَ»: أي فَزِعَ، قاله ابن أبي إسحق[٣١]، وألِهَ: تحيَّر، قاله أبو عمرو[٣٢]؛ أو ألِهَ: عبدَ، قاله النضر، أو ألِهَ: سكَن، قاله المبرّد[٣٣].

وعلى هذه الأقاويل حذِفت الهمزة اعتباطاً؛ كما قِيل في «نَاس»، أصله: «أناسٌ» بهمزة مضمومة، أو حذِفت الهمزة للنقل[٣٤]، ولزم مع الإدغام، وكلا القولين شاذ.

وقيل: مادته واوٌ ولامٌ وهاءٌ، من: وَلِهَ، أي: طَرِبَ، وأبدِلت الهمزة فيه من

الواو، نحو: إشَاح، قاله الخليلُ[٣٥]، وهو ضعيف للزوم البدل[٣٦]، وقولهم في الجمع: آلِهَة[٣٧]؛ وتكونُ «فِعالاً» بمعنى «مَفعول»، كالكتاب يراد به المكتوب.

و«ألْ» في «اللّه» إذا قلنا: أصله الإلاه ـ قالوا: للغلَبة؛ إذ الإله ينطلق على المعبود بحق وباطل، واللهُ لا ينطلق إلا على المعبود بالحق؛ فصار كالنجم للثريّا. وأُورِد عليه بأنه ليس كالنجم؛ لأنه بعد الحذف والنقل أو الإدغام لم يطلَق على كل إلهٍ، ثم غلب على المعبود بحق.

وإذا قلنا بالأقاويل السابقة فـ «ألْ» فيه زائدة لازمة، وشذّ حذفها في قولهم: «لاهِ أبوك». وزعم بعضهم أن «أل» في «الله» من الكلمة نفسها، ووُصلَت الهمزةُ لكثرة الاستعمال، وهواختيار أبي بكر بن العربي(٣٨) والسُّهيلي، وهو خَطأ؛ لأنَّ وزنه ـ إذ ذاك ـ يكونُ «فَعّالاً»، وامتناعُ تنوينه لا موجب له؛ فدلّ على أنّ «ألْ» حرفٌ داخلٌ على الكلمة سقط لأجلها التنوينُ، وينفرد هذا الاسم بأحكام ذكرت في علم النحو.

ومما قيل: إنّ أصلَهُ «لاها» بالسُّريانية فعُرِّب؛ قال الأعشى[٣٩]:

كَحَلْفَةٍ من أبي رِياحٍ يسْمَعُها لاهُهُ الكُبارُ

قال أبو يزيد البلخي[٤٠]: هو أعجميّ؛ فإنّ اليهود والنّصارى يقولون: «لاها»، وأخذت العربُ هذه اللفظة وغيّروها فقالوا: الله.

ومما قيل في «الله» أيضاً: إنه صفةٌ، وليس اسم ذات لأنّ اسم الذات يعرف به المسمّى، والله تعالى لا يدرَك حساً ولا بديهةً، ولا تعرَف ذاتُه باسمه، بل إنما يعرف بصفاته، فجعله اسماً للذات لا فائدةَ فيه، وكان العلم قائماً مقام الإشارة، وهي ممتنعة في حقّ الله.

أما بالنسبة لعدم وجود الألف الأخيرة من لفظة «اللّه»؛ فقد قيل إنها حُذفت لكي لا يقع إشكال في كتابتها وكتابة لفظ «اللاه» الذي هو اسم الفاعل

من: لها يلهو. وقال آخرون: إن الهمزة الأخيرة طُرحت تخفيفاً في اللفظ، وقال غيرهم: هي لغة فاستعملت في الخطّ.

أما لفظة «الرّحمَن» فقد ذهب أبو حيان النحوي[٤١] إلى إنها جاءت على وزن «فَعْلان» من الرَّحْمة، وأصل بنائه من اللازم، وشذَّ من المتعدّي. و«ألْ» فيه للغلَبة، مثل هي في «الصَّعِق»[٤٢]. فهو وصفٌ لم يُستعمل في غير الله، كما لم يستعمل اسمُه في غيره، وسمعنا مناقبه، قالوا: «رحْمنُ الدنيا والآخرة»، ووصفُ غير الله به من تعنّت الملحدين - حسب رأي أبي حيان.

وقد أشار إلى أنه إذا قلت: اللهُ رَحْمَنٌ، ففي صَرْفه قولان: يسنَد أحدُهما إلى أصل عام، وهو أنّ أصل الاسم الصرفُ، والآخَرُ إلى أصل خاص، هو أنّ أصله «فَعْلان» لغلَبته فيه.

ومما قيل في لفظ الرحمن أيضاً، قول ثعلب[٤٣]: إنّه أعجمي - بالخاء المعجمة - فعُرِّب بالحاء. والرحمن صفةٌ عند الجماعة، وذهب الأعلَم[٤٤] وغيره إلى أنه بدلٌ، وزعم أن «الرّحْمنَ» علَمٌ، وإن كان مشتقاً من الرّحْمة، لكنّه ليس بمنزلة «الرَّحيم» ولا «الرّاحم»، بل هو مثل «الدَّبَران»[٤٥]، وإن كان مشتقاً من: دَبَرَ، صيغ للعلَميّة، فجاء على بناء لا يكون في النّعوت، قال: ويدلّ على علميّته ورودُه غير تابع لاسم تابع قبله، قال تعالى: (الرَّحْمنُ على العَرْشِ استَوى)[٤٦]، (الرحمنُ. علَّمَ القُرآنَ)[٤٧]. وإذا ثبتت العلَميةُ، امتنعَ النعتُ، فتعينَ البدلُ.

لكن أبا زيد السهيلي قال: البدَل فيه - عندي - ممتنع، وكذلك عطفُ البيان؛ لأن الاسم الأول لا يفتقر إلى تبيين؛ لأنه أعرفُ الأعلام كلّها وأبينُها؛ ألا تراهُم قالوا: (وما الرحمنُ)[٤٨] ولم يقولوا: وما اللَّهُ؟، فهو وصفٌ يراد به الثّناءُ، وإنْ كان يَجري مجرى الأعلام.

أما لفظة «الرَّحيْم» فقد ذهب أبو حيان النحوي[٤٩] إلى أنها أتت على وزن «فَعيل» المحوّل من فاعِل بقصد المبالغة[٥٠]، وهو أحد الأمثلة الخمسة، وهي: فَعَّالٌ، وفعولٌ، ومفْعالٌ، وفَعِيلٌ، وفَعِلٌ، وزاد بعضُهم «فِعِّيلاً»؛ نحو سِكِّير.

وقيل: جاءَ «رحيم» بمعنى مَرحوم؛ قال العَمَلَّس بنُ عقيل[٥١]:

فأمّا إذا عضَّت بِكَ الأرضُ عَضَّةً فــإنّك مَعطـوفٌ عليكَ رَحيـمُ

أما اجتماع لفظي الرَّحمنِ الرَّحِيمِ في هذه الآية، فقد اختلفت الآراء فيه أيضاً، إذ أفاد أبو حيان قائلاً[٥٢]: دلالتُهما واحدة؛ نحو: نَدْمانٌ ونَديمٌ. وقيل: معناهما مختلفٌ؛ فالرّحمنُ أكثر مبالغةً وكان القياسُ التّرقّي، كما تقول: عالمٌ نِحريرٌ، وشجاعٌ باسلٌ، لكنْ أردفَ الرّحْمنَ الذي يتناولُ جلائلَ النّعمِ وأصولَها بالرّحيم ليكون كالتتِمَّة والرّديف، ليتناول ما دَقَّ منها ولطُفَ؛ فهذا ما اختاره الزّمخشري[٥٣].

وقيل: الرَّحيمُ أكثرُ مبالغةً من الرحمن. والذي يظهر في رأي أبي حيان أن جهة المبالغة مختلفة؛ فلذلك جمع بينهما فلا يكون من باب التوكيد؛ فمبالغة «فَعْلان»، مثل: غَضْبان وسَكْران؛ من حيث الامتلاء والغلبة، ومبالغة «فَعِيل»؛ من حيث التكرار والوقوع بمحالِّ الرّحمة، ولذلك لا يتعدّى «فَعْلان» بينما يتعدّى «فَعِيل»، على نحو ما حكاه ابن سيده عن العرب[٥٤]، إذ أفاد إنهم قالوا: زيدٌ رحيمُ المساكين، كما تُعدِّي «فاعِلاً»، قالوا: «زيدٌ حَفيظٌ عِلمَكَ وعلمَ غيرِك».

ومن رأى أن الرحمن والرحيم بمعنى واحد، ولم يذهب إلى توكيد أحدهما بالآخر، احتاج أن يخُص كلّ واحد بشيء[٥٥]، وإنْ كان أصلُ الموضوع عنده واحداً؛ يخرج بذلك عن التأكيد فقال مجاهد[٥٦]: «رَحْمنُ الدّنيا ورَحيْمُ الآخرةِ». وَروى ابنُ مسعود[٥٧]، وأبو سعيدالخُدْري[٥٨] أن رسَولَ الله قال: «الرّحمنُ رحمنُ الدّنيا، والرحيمُ رحيمُ الآخرة». وقال أبو حيان النحوي: إذا صَحّ هذا التفسير وجبَ المصيرُ إليه.

وإذ نكتفي بمثالي الاختلافات حول فهم معنى الدين والآية الأولى في القرآن هنا، فمن الضروري أن نشير إلى أن الخلافات الدينية الإسلامية وما ترتبط به من خلافات ثقافية قد استمرّت على مدى المراحل المتعاقبة في تاريخ

الإسلام دون استثناء، حتى العصر الحديث، تتجاذب مدلولات الفكر الديني بحسب التيارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في البلدان العديدة المختلفة في ثقافاتها ما قبل الإسلامية التي اختلطت بها وأنتجت تجارب خاصة - من جهة - كما إنها لم تكن بمنجى - من جهة ثانية - عن التأثر بما حدث في الدول الغربية وغيرها من انحسار دور الدين في الحياة المجتمعية، لمصلحة التيارات الثقافية الأخرى.

وساهمت الخلافات حول الأمور الدينية في تشكيل غير قليل من قضايا الصراع النخبوي والتحالفات السياسية، على مدى عقود غير قصيرة استمرت حتى الآن. ولا يمكن لأحد أن ينكر انحياز الأحزاب السياسية إلى جماعات تتبنّى مصالح دينية محددة، مسيحية أو إسلامية أو علمانية، على نحو جعل - في بعض الأحيان - أنظمة حزبية تقوم على اتجاهات دينية ماتزال فاعلة، إضافة إلى العكس من ذلك.

حدود التصنيف:

شهدت حقبة الستينات والسبعينات - التي استمدّ هنتنجتون من كتّابها شواهد كثيرة - نوعاً من النشاط اللافت في مجال الأيديولوجيا الدينية في الشرق وفي الغرب، مما دفع إلى دراسة هذه الظاهرة وتأثيراتها ومداها. فقد أجرى «ريتشارد روز» و«ديريك إيرون» عام ١٩٦٩ دراسة حول «الأسس الاجتماعية للدعم الحزبي» في (١٦) ست عشرة ديمقراطية غربية، وأظهرت النتائج الإحصائية التي توصلا إليها أن: «الأسس الاجتماعية الرئيسية لأحزاب في الغرب - آنذاك - هي الانقسامات الدينية، لا الطبقية»(٥٩).

وأجرى «آرند ليجفارت» بعد عشر سنوات من ذاك التاريخ دراسة مقارنة حول الانقسامات الدينية والطبقية واللغوية في الديمقراطيات الأربع (الولايات المتحدة، بريطانيا، فرنسا، ألمانيا الغربية) فوجد أن: «الدين هو أهم عامل يؤثر

في خيارات الاقتراع» لدى الناس في تلك البلدان، وهو عامل يفرّق ويجمّع في الوقت نفسه على أكثر من صعيد.

وقد ترافق ذلك بوجود «مؤشرات» أخرى تفيد أن «الانقسامات الدينية» يمكن أن تتبع «نمط التراجع» نفسه الذي اتخذته «الانقسامات الطبقية» في تلك المجتمعات وغيرها، حتى إن عملية «التحديث» شوّشت الانحيازات الدينية على نحو لا يقلّ عن جعلها الفوارق الطبقية ضعيفة التأثير أو هامشية.

وهذا مما يعني أن مرونة المجتمعات واختلاط الأعراق وتراجع حدود الجغرافيا وحركة الاقتصاد، جعلت من الاندماجات العرقية والدينية والثقافية اتجاهات تميل إلى تحقيق نوع من «التعديل» في الأنماط السائدة على تلك الأصعدة في المجتمعات، تغذّيه توجهات العلمنة في أنحاء العالم المتعددة.

وتوصّلت دراسة أكاديمية شملت الدول الأربع المشار إليها خلال فترة (١٩٥٠ ـ ١٩٨٠) إلى النتيجة القائلة: «يوازي تراجع انخراط العامة في الكنائس القائمة تراجعَ انخراط الكنائس في السياسات العامة. لقد خفّت حدة الصراع بين القوى العلمانية والقوى الدينية منذ الحرب العالمية الثانية»[٦٠].

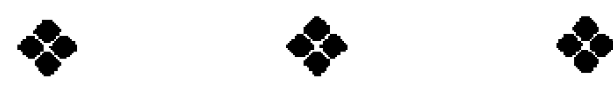
لكن النتيجة النهائية للدراسة رأت اتجاهاً واضحاً لتوظيف الدين في الخلافات الأيديولوجية ومواجهة التحزبات، وإضفاء سمات دينية على ما يجري في المجتمعات المدروسة من حراك اجتماعي داخلي وعلى مستوى تحديد السياسات الخارجية. وقررت الدراسة أن: «العلاقة بين السمات الدينية والولاءات الحزبية هي دليل واضح على استمرار وجود الانقسامات الدينية رغم العلمنة، ويمكن فحص هذه التوقعات من خلال ملاحظة نمط الاختلافات الاقتراعية الدينية مع مرور الوقت»[٦١].

ولا نحتاج إلى كثير تأمل لإدراك أن العلاقة المشار إليها، إنما هي علاقة بين طرفين ـ بالدرجة الأولى ـ يتمتعان بغير قليل من المرونة حتى الميوعة في

تحديد أولويات الترجيح في موضوع الاقتراعات أو التأييد السياسي، الذي يقوم في غالب الأحيان على أساس متفاوت الوضوح والتحديد من الشعارات أو المواقف أو العقائد، في وقت يستحيل فيه تحديد إلى أي مدى يمكن أن تساهم كل زمرة من هذه العوامل في تشكيل السلوك السياسي.

وهذا واحد من مؤثرات نجاح نظرة «نموذج الثقافة» الذي استخدمه هنتنجتون ومعارضوه ـ على حد السواء ـ في إثبات وجهات النظر المتباينة حول ضرورة الأخذ وعدم الأخذ بالتعددية الثقافية، التي ماتزال تتخذ صوراً لها متباينة بل هي على درجات متمايزة من التنوع الذي يعكس إمكان استحواذها على الاهتمام خلال الفترة القريبة من القرن الواحد والعشرين باستحقاق جدي؛ وهي مسألة لنا عودة إليها في أكثر من موضع لاحق.

ونضيف دعماً لرأينا ما لاحظه هنتنجتون وغيره من خلال البيانات الإحصائية التي أوردها في الفصل الثالث من كتابه عن أعداد سكان العالم الملتزمين بالتقاليد الدينية الرئيسية، إذ أكدت أن التغيّر الأكبر فيها على مدى مئة سنة (١٩٠٠– ٢٠٠٠) قد حدث في زمرتي «غير الدينيين» و«الملحِدين» اللتين ارتفعت أعدادهما على نحو يشير إلى ما وصفه هنتنجتون والباحثون الآخرون بأنه «تحوّل واضح عن الدين» في العالم.



إلا أننا ـ بعد ما قدمناه ـ لا بدّ من إشارة إلى أن نفينا المؤكد لتصنيف الثقافات على أساس التمايز الديني، في إطار الحكم على صحة سلوك بشري دون آخر في التعامل مع محتوى الأديان وما تتطلّبه من فاعليات، لا يعني أبداً عدم إمكان إجراء تصنيف على أساس ديني يكون غرضه تبسيط الدراسة أو توضيح وجهة نظر بذاتها في قضية أو أكثر.

والمسألة المحورية المهمة ـ هنا ـ في رأينا تتمثل في عدم اتخاذ التصنيف

الديني ـ الممكن كتصنيفات أخرى عديدة: اقتصادية، سياسية، علمية وغيرها ـ أساساً في إصدار «أحكام تفضيل» مجتمع أو ثقافة أو حضارة «معينة» على مجتمع أو ثقافة أو حضارة «أخرى»، وما يتبع هذا الحكم من مطالبة «الآخر» باتباع «نحن» أو «هم» باعتبار الآخر يمثل «قيمة أدنى» لأسباب لا تعدو أن تكون «قيمية» بحدّ ذاتها، أي غير صالحة لإصدار أحكام علمية ـ على نحو ما أشرنا إليه ـ بسبب قيامها على تعريفات ومسلّمات ومواقف شخصية وعواطف، لا تصلح جميعاً لقيام علم موضوعي شامل يتمتع بالدقة الكافية لمعرفة الواقع على ما هو عليه واقع أو من حيث هو واقع.

وهذه القضية تجد في الاختلافات الكثيرة داخل أي ثقافة على حدة، دعماً لا حدود له في تأكيد أن صناعة الحضارة عملٌ يمكن إنجازه باتفاق البشر أنفسهم في مجتمعاتهم العديدة المختلفة، رغم ما قد يتبادر إلى التصور من مزاعم ترى أن المجتمعات نتاج لوجود سابق يتمثل في الحضارة أو الثقافة بل التاريخ.

وإن هنتنجتون نفسه، رغم قيام نموذجه الثقافي على التمييز بين الثقافات على أساس الدين، خالف مقتضى العمومية الدينية ـ التي رأى أنها يجب أن تقوم على أن «الإيمان بالإله» أو مصدر الأخلاق الذي هو الأساس في الدين، وليس على المفاهيم الجزئية لدى الفرق والطوائف ـ وذهب إلى القول بوجود التفريق الديني والثقافي حتى السياسي ـ أحياناً ـ بين أتباع الدين الواحد.

فهو يقول: إن «أوروبا تنتهي حيث تنتهي المسيحية الغربية، ويبدأ الإسلام والأرثوذكسية». وهو قول يعني أن الدين بمعناه الإنساني السامي الشامل ليس هو الأساس الذي أقام عليه تصنيف الثقافات خلال فترة ما بعد الحرب الباردة، بل الأساس الحقيقي هو أضيق من ذلك، ويتمثل في واقع «مذهبي» ديني يفصل بين

«الأرثوذكسية» المقرونة بالإسلام - من جهة - و«المسيحية الغربية» من جهة أخرى. فيبدو تصنيفه منغلقاً حتى داخل الدين الواحد، وغير قابل لاستيعاب الحضارات الموجودة في العالم - حسب إعلانه.

ونعود من جديد إلى نتيجة لا تتسق مع تصنيف هنتجتون رغم استنباطها من شواهده وإقراراته، مفادها أن الأحداث التي شهدتها بلدان العالم المتعددة، بسبب الخلافات المذهبية، وما تركته المصادمات الدينية والحروب الناشبة بين الفرق والطوائف كانت أقسى على أبنائها من الحروب بين الأديان المختلفة. وهو ما يعني أن الدين لدى هنتجتون قد تمّ اعتباره - دون معايير واضحة - عامل تجميع وتفريق أو قوة وضعف في الوقت نفسه؛ أي لم يكسبه هذا التصنيف أي «قدرة تنبؤية دقيقة» على نحو يكفي للركون إليه في توقع الأحداث باستخدام عدسته المقترحة.

ويبدو أن هذا الموقف الذي اتخذه هنتجتون لم يستمدّ من عدسته الذكية على نحو مباشر، بل نسبه إليها، بقصد تمرير وجهة نظره الشخصية التي تميل إلى وضع «حدود مناسبة» لما أراد أن تكون عليه أوروبا والغرب في حيّز «عزلة» الجغرافيا، على نحو يدعم تحديد ما أراد أن تكون عليه من حالة «التفرّد» اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً.

وإذا أردنا أن نكون منصفين - على المستوى المنهجي - فإننا يجب أن نعترف بنجاح هنتجتون إلى درجة كبيرة في تجميع نتائج الحرب الباردة، التي كان الدين أو الثقافة - بمعنى أشمل - سبباً في تراكمها الذي أدى إلى مصادمات وحروب وقوات عسكرية وسياسية، إضافة إلى معاهدات وأحلاف وجهود تحديث على أصعدة متعددة في عديد من بلدان العالم.

وهذا كله يستحق الاستفادة منه، إذا أردنا إعادة تنظيم العالم، الذي يجب

أن يقوم على عدسة أخرى ترى الاتفاق والجمع بين الثقافات المختلفة، أكثر مما ترى ـ كما هي حال عدسة هنتنجتون ـ الاختلافات وتدعو إلى تكريسها.

وإن ما لم يقله هنتنجتون صراحة، ويمكن استنتاجه من أطروحة تصنيف الثقافات على أساس الدين، هو: إن الدين يلعب دوراً مهماً في الصدام بين الحضارات ويجب احتواء محركاته الفاعلة عمقاً بين الناس ـ مهما كانت تسميات الديانة التي يتبعونها ـ قبل أن تتحوّل الثقافات المتعددة إلى أدوات بيد المتطرفين الذين لن يتوانى أحد منهم عن قتل الآخرين المختلفين عنه في العقيدة ممن يعدّهم أشراراً، كما لن يتوانى عن الموت من أجل نصرة دينه الخاص؛ أي لن يترددوا في تدمير حضارات العالم.



أطروحتا الصدام والصراع

التبس لدى كثير من الكتاب لفظان اصطلاحيان، تسبب عدم تحديدهما - في كل دراسة على حدة - في نشوء عدد كبير من الخلافات، يمكن نفي أغلبها بالعودة إلى التفريق بينهما على أساس التعريف. هذا المصطلحان هما «الصدام Clash» و«الصراع Conflict» اللذان تشهد المؤلفات السياسية القديمة على وجودهما في التداول التأليفي، المرويّ والمكتوب من الراهن بين أيدينا، منذ القرن الخامس قبل بداية التأريخ الميلادي في الحضارة الغربية التي نهل منها المفكرون المسلمون والغربيون المحدثون - على حد سواء - أكثر من غيرها في معالجة قضايا المجتمع.

وقد تكرس التفريق بين المصطلحين في استخدامات فلاسفة اليونانيين المختصين، ولاسيما في كتابات عميد الأكاديمية المثالية «أفلاطون» الأجيني، ثم تلميذه المفكر الواقعي - الأشهر في العالم حتى الآن - الذي منحه المفكرون المسلمون لقب «المعلم الأول» للفلسفة «أرسطو» المقدوني. كما تكرّس التفريق لدى المفكرين السياسيين الرومان، الذين أخذوا تراث اليونان النظري، ونبغوا في تنظيم الدول بعد اتساع إمبراطوريتهم وجعل المسيحية ديناً رسمياً لها(٦٢).

ونحن لن نعود - هنا - إلى استقصاء التفريقات عبر التاريخ، بل سنكتفي بتقديم تعريفين إجرائيين يمثلان نوعاً من المادة «الخام» التي يمكن إدخالها في وضع تركيبات وأشكال متعددة، حسب خصائص فرعية محددة.

فـ«الصدام» يعني حالة التأثير الحاصل بين شيئين متجانسين أو غير

متجانسين في مادة التكوين (الطبيعة) أو الفاعلية (السبب) أو الغائية (الغرض)، لدى التقائهما في زمان ومكان معيّنين، إذا أعاق أحدهما انتشار الآخر أو منعه أو دعاه إلى التراجع.

وهذا يعني - في المجال الثقافي - أن فكرة معينة يمكن أن تلتقي مع فكرة أخرى تختلف عنها قليلاً أو كثيراً، لكن لا تصلان إلى مرحلة التناقض الضمني جذرياً. فإذا تمّ إدخال بعض التعديلات على إحدى هاتين الفكرتين أو كليتهما معاً؛ تأتي الصياغة الجديدة مترعة بدرجات متفاوتة من الخليط الثنائي المستخدم في الفكرة الجديدة، الذي لا يُستبعد انطواؤه على بعض المتناقضات أحياناً، مما يجري تسويغه باعتبار ما.

والأمثلة عن الصدام بين الحضارات لا حصر لها، نجدها في الحفائر التي عثر عليها الأركيولوجيون لرواد الحضارات الأوائل من السوريين والمصريين والصينيين والهنود وغيرهم، مما وصلنا عن حقب الألف الثاني قبل بداية التأريخ الميلادي، ثم في كتب اليونانيين والرومان في عصري ازدهارهما[٦٣] ومن تبعهم حتى اليوم.

وقد انصبّ اهتمام المفكرين القدماء على الحديث عن الصدام بين أبناء القرية أو المدينة الواحدة، التي كانت تشكل دولة في العصور الغابرة. ثم توسّع الاهتمام بالحديث عن مجموعة القرى والمدن التي تمثل الدولة بعد اتساع إطارها الجغرافي وكادرها الديمغرافي، حتى وصلنا إلى الحديث عن العالم الذي قرّبت وسائط المواصلات والاتصالات بين سكانه فكادت تزيل عوائق الجغرافيا.

أما «الصراع» فيعني حالة التأثير الفاعل المتبادل بين شيئين أو أمرين غير متجانسين في مادة التكوين (الطبيعة) أو الفاعلية (السبب) أو الغائية (الغرض)، لدى التقائهما في زمان ومكان معيّنين، حالما ينتشر أحدهما باتجاه الآخر، لأن اجتماعهما غير ممكن بسبب اللاتجانس في تلك الخاصات الثلاث، التي تشكل الواحدة منها قوة طاردة لنقيضها (الخصم).

وهذا يعني أن فكرة معينة (أطروحة، إثباتاً) لا يمكن أن تلتقي مع خصيمتها النقيض (طباق، نفي) إلا إذا أدخلت تعديلات جذرية عليهما معاً، وما ينتج عن هذا ليس اجتماع الفكرتين بل فكرة ثالثة تنتفي منها التناقضات الضمنية (تركيب، نفي النفي) ولو كانت تشبه كلاً من سابقتيها باعتبارٍ ما.

الصدام في نموذج قديم:

الثقافة ـ بالمعنى الضيق ـ والحضارة التي تمثل انفتاح الثقافة على العالم المادي أيضاً، باعتبارها حصيلة المنتجات المادية واللامادية في المجتمع، تعتبران أبرز الشواهد على وجود الصدام والصراع بين الناس والأفكار المنبثقة عنهم، وقد جرى التعبير عنهما في التجسدات والتجليات غير المحدودة التي أنتجتها المجتمعات البشرية في سيرورتها عبر المراحل التاريخية العديدة.

ونجد في آثار أفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق.م) أستاذ الفلسفة والسياسة في أكاديمية مدينة «إسبارطة» معالجات غير قليلة تتصل بقضية الصدام الثقافي ـ الحضاري، ضمن دولة مدينته التي كانت تحكم وتنتظم بموجب قواعد «الدستور» المكتوب للعمل حسب مقتضى نصوصه الموجبة في القرن الخامس قبل الميلاد، باعتبار ذلك يحقق أغراض الدولة في الوجود.

فقد أفاد في كتابه «الشرائع» أو «النواميس» الذي ترجم إلى السريانية ثم العربية في العصر العباسي، أن المصالح بين أفراد المجتمع تجعل سلوك بعضهم يصطدم بسلوك آخرين، وكذلك آراؤهم وطرق إرواء حاجاتهم؛ ولذا لا بدّ أن يتفقوا على «سيَر فاضلة» يأخذون أنفسهم بها لكي يتسنّى للمجتمع بل للإنسانية أن تبلغ كمالها[٦٤].

ورأى أفلاطون أن الصدام يقوم ـ في أظهر حالاته ـ بين الناس حسب انتمائهم إلى واحدة من ثلاث طبقات، يتألف منها المجتمع في تسلسل هرمي، هي من الأعلى إلى الأدنى: الحكام، العسكريون، الاقتصاديون والمنتجون. وقد

توصّل إلى هذا التصور نتيجة ما كان سائداً في التركيبة الاجتماعية للدولة في زمانه، انطلاقاً من مناقشة طبيعة «العدل» و«الظلم» في الحياة المجتمعية.

وربط هذا الصدام بالممارسات الفردية التي يقوم بها الأشخاص تجاه بعضهم بعضاً، كما ربطه بما تسنّه الحكومة من قوانين يلتزم الشعب بتنفيذها انطلاقاً من التمسك بمبدأ «السيادة» الذي يؤسس علاقة الجمهور بمن يحكمه. ورسم إطاراً للتربية المجتمعية العامة التي تكتسب حالياً معنى الثقافة الوطنية، من خلال أسس تتصل بإعداد الفرد والجماعة وتنظيم الصلات بين الناس؛ فحدّد المقومات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للدولة بمجموعة من المنطلقات النظرية والعملية(٦٥).

فجاء ذلك تعبيراً عن قناعة أفلاطون بأن سلطة الدولة التي يمنحها الدستور للحكومة والأجهزة التنفيذية الأخرى، إنما هي مرتّبة على تحقيق منفعة أفراد المجتمع معاً، وليس منفعة بعض الأفراد الذين ائتمنوا على الحكم أو القضاء أو الثروة أو الأمن أو الإنتاج، وغير ذلك من أنشطة لا يصحّ قيام المجتمع بوجود أحدها وغياب ما عداه.

وقد وزّع الاختصاصات والوظائف الأساسية على الأجهزة الحكومية، على نحو رآه يضع الصدام بينها في أضيق أشكاله، وجعلها في الصيغة الآتية(٦٦):

- حرّاس الدستور: يتولّون المحافظة على الدستور النافذ في المدينة - الدولة، ويحولون دون تحريفه عملياً ونظرياً، أي دون خرقه أو مخالفته.

- مجلس الشيوخ: يتولّون حكم الدولة بالتنسيق والتعاون مع حراس الدستور، بما يحقق الأغراض المحددة في دستورها.

- الكهنة ورجال الدين: يقومون برعايةِ بيوت العبادة والهياكل وأماكن ممارسة الشعائر الدينية ومراسم الطقوس الدينية، والإرشاد إلى ما هو مرتبط بذلك من نظم الاتصال وتقديم القرابين والتضحيات والمنح.

- حكماء التربية: يهتمون بشؤون التربية الأخلاقية والاجتماعية، التي تعدّ الأساس الذي تنبني عليه السلوكية العامة المميّزة لمواطني الدولة، وتجسّد درجة الامتثال لنصوص القانون وتعليماته.

- القضاة ورجال المحاكم: يطبّقون القوانين النافذة في دستور الدولة، التي لا تختلف في جوهرها عن قوانين العقل، كما أنها لا تختلف ولا تتعارض مع القوانين الإلهية، فهي تنحو جميعاً إلى تحقيق العدالة والأخلاق.

- يأتي بعد ذلك عدد من القواعد التنفيذية، تنضوي فيها: قواعد الجيش وتنظيماته، قواعد الشرطة وضوابط عملها، قواعد التجار وأساليب تعاملهم، قواعد العمال الزراعيين وترتيبات أعمالهم، قواعد عمال الصناعات والحِرف وأشكال إنتاجهم.

وقد كان الشغل الشاغل لمحاولة أفلاطون التربيطية هذه متركّزاً على إقامة «العدل» بين الناس، انطلاقاً من قناعته أن أبناء المجتمع، سواء كانوا حكاماً أم محاربين أم زرّاعاً أم صانعين، ينتمون لأرض واحدة اتخذوا منها موطناً لهم، هو الذي يشكل الإطار الحضاري المحتضن لثقافتهم، التي تمنحهم نوعاً من تحديد الهوية لا مجال إلى تجاهله.

فهذا الوطن كما يقول أفلاطون: «هو أمّهم وهو مرضعتهم المشتركة، فيجب عليهم جميعاً حمايته من أي واحد منهم إذا اجترأ على مهاجمته. ولأنهم ينحدرون من أصل واحد، فإنّ عليهم أن يعتبروا بعضهم بعضاً إخواناً»(٦٧). وقد أرادت «المشيئة الإلهية» أن يكون أبناء الدولة أسرة واحدة، لذلك يجب أن تربط بينهم عُرى التبادل المبنيّةُ على أساس من «صلة الرحم أو النسب»؛ مما يعني أن الرابطة الاجتماعية الوثقى عنده هي نوع من «الإخاء» بين أفراد المجتمع بغض النظر عن انتماءاتهم الطبقية وغيرها.

هكذا بدا أن أفلاطون اطمئنّ إلى الخلاص النظري من الصدام بين

الأفراد والمؤسسات في المجتمع الواحد، ولم يصعب عليه ـ ولا على الذين قلّدوه من بعد، سواء كانوا من مفكري المسلمين أم الغرب ـ أن يحصروا الصدام في أضيق المساحات على مرّ التاريخ، بأساليب فنيّة وتسويغات شتى.

وكان من أهمّ النتائج لذلك: الاطمئنان إلى استمرار ثقافة المجتمع أو حضارته، ووحدانية القطب فيها؛ على النحو الذي يكرّس القول بخصوصية المجتمع ـ أي مجتمع ـ رغم وحدة الإنسانية التي تجمع بينها «القيم الأخلاقية» التي تشكل قواعد جامعة للبشر.

إلا أن الوقائع والحروب والأحداث الساخنة بين الشعوب وفئات المجتمع الواحد، جعلت من وصف «أفلاطوني» الذي يطلق على هذا المفكر أو ذاك، نوعاً من القدح والذمّ إن لم يكن نوعاً من السباب والشتم؛ وإن كان هذا لم يمنع من وجود حشود من ذوي الفكر الأفلاطوني على الأصعدة السياسية والاقتصادية والتربوية حتى العسكرية والأخلاقية.

أطروحة الصدام عند هنتنجتون:

يبدو لنا من تتبع كلام هنتنجتون عن الصدام بين الحضارات، وما كرره عن الحروب الدائرة حالياً وما أشار إليه منها في الفترات السالفة، أنه استخدم مصطلح الصدام على نحو أكثر توفيقاً من غالبية الذين وجهوا إليه أكثر الانتقادات حين خلطوا بين الصدام والصراع.

يقول هنتنجتون في الفصل العاشر: «صراعات خطوط التقسيم الحضاري هي صراعات للسيطرة على الناس، وكثيراً ما تكون القضية قضية صراع للسيطرة على أراضٍ. وقد يكون هدف أحد المشاركين فيها على الأقل هو انتزاع أرض وتحريرها من آخرين بطردهم أو قتلهم أو القيام بالعملين معاً وهو ما يسمى "التطهير العرقي". هذه الصراعات غالباً ما تكون عنيفة وفظيعة حيث يشتبك الجانبان في مجازر وعمليات إرهاب واغتصاب وتعذيب. وغالباً ما تكون

الأرض المتنازع عليها رمزاً لهوية وتاريخ طرف من طرفي الصراع أو لهما معاً، قد تكون أرضاً مقدسة لما هو حق لا يجوز المساس به مثل: الضفة الغربية أو كشمير أو ناجورنو كاراباخ أو وادي درينا أو كوسوفا»[٦٨].

ويقول هنتنجتون في الفصل الحادي عشر: «في حروب التقسيم الحضاري، هناك حوافز لدى كل جانب. لا لكي يؤكد هويته الحضارية الخاصة فحسب، وإنما هوية الجانب الآخر أيضاً. وفي حربها المحلية، لا تنظر الجماعة إلى نفسها على أنها تحارب مجرد جماعة إثنية أخرى، بل على أنها تحارب حضارة أخرى. وهكذا يتم تعظيم الخطر واستعجاله بواسطة مصادر الحضارات الرئيسية. والهزيمة لها نتائج، ليس على الجماعة فقط وإنما على الحضارة التي تنتمي إليها. ومن هنا تكون حاجتها إلى حضارتها الخاصة لتكون وراءها في الصراع. الحرب المحلية أصبح يعاد تعريفها كحرب أديان وصراع حضارات، ولها نتائج تؤثر على قطاعات عريضة من البشر»[٦٩].

لقد ربط هنتنجتون بين الصدام والحضارات، ولاسيما في أمثلته الموفقة ـ التي أوردنا بعضها ـ عن التخوم الحضارية، التي أثارت خوفه بسبب ما تنطوي عليه أوضاعها من طاقة قابلة لتفجير الحروب. وتحدث عن القتال والمواجهات العسكرية واستخدام العنف وسفك الدماء، وغير ذلك مما يندرج تحت عنوان الصدام بمعناه الذي يعني حدوث الاحتكاك بين حضارتين متجاورتين نتيجة انتشار كل منهما باتجاه الأخرى، تبعاً لطبيعة الثقافة ذاتها التي أوضحناها.

والصراع الذي ورد الحديث عنه في كتاب هنتنجتون كان الصراع الموصوف بأنه مسلح أو مربوط بحالات المواجهة القتالية والعمليات العسكرية، وأشباه هذه العملية مما يدخل جميعه في الصدام على الأرض أو في الواقع، دون أن يتصل بأي حالة من حالات الصراع بمعناه الثقافي الذي أشرنا إلى أن ميدانه محدد في وجود «أضداد» قابلة للدخول في علاقة نفي، قد تتكرر بحيث يتحقق نفي النفي غير مرة وفي غير مسألة.

فإن نفي النفي يقدم أطروحة ثقافية جديدة، هي ـ كما أشرنا ـ جماع الأطروحتين المتصارعتين ولا تمثل واحدة منهما دون أخرى، مما يجعل الأطروحة الجديدة ـ بالمعنى الدقيق ـ ليست واحدة من الأطروحتين المتناقضتين دون الأخرى. وهذا الأمر بعينه ـ على المستوى الكيفي ـ هو ما جعل الثقافات البشرية جميعاً ودون استثناء ترتقي نتيجة التراكم ـ على المستوى الكمي ـ وتصل إلى ما وصلت إليه من مدّ الحضارات بالغذاء اللازم لنموها وتطورها على مرّ الأحقاب التاريخية المتلاحقة ولدى الشعوب جميعاً.

وهكذا يبدو لنا أن ما وصِف به هنتجتون من ميل إلى استعداء الغرب على غيره، وخاصة المسلمين لدى حديثه عن الصدامات المسلحة والعنف، لم يكن استنتاجاً صحيحاً لوصف أطروحته الأساسية حول الثقافتين الغربية والإسلامية ـ أولاً ـ ثم الثقافات الأخرى؛ حتى إنه تضمن شيئاً من الخلط بين الحضارة والثقافة أيضاً.



فقد قال قنصوه في المقدمة التي وضعها «من أجل تأمل فاحص وحوار خصيب» لترجمة كتاب هنتجتون: «لأن هنتنجتون مخطط استراتيجي لإعادة صنع النظام العالمي، فقد التقط من الأصوليين الإسلاميين طرف الخيط، ومثّل دور التلميذ عليهم، وطبّق دعاواهم بمهارة محترف سياسي، ومفكر برجماتي لا يعنيه من كل ذلك إلا ما تثمره الفكرة من نتائج عملية نافعة لاحتكارات الرأسمالية الأمريكية، وهي فكرة قدمها له الأصوليون على طبق من فضة، أو أثمن من ذلك كثيراً.

فأولاً، تخدم فكرته عن صدام الحضارات في تشجيع الأصوليين الذين تطوعوا لضرب اقتصاد بلادهم أو إضعافه في وجه المنافسة الخارجية الغربية.

وثانياً، تؤدي إلى تغذية الأصولية الإسلامية، والتأكيد على صحتها لتكون ذريعة مقبولة للصدام الذي يعرف هنتجتون نتيجته المظفرة سلفاً.

وثالثاً، تفيد كدعوة صالحة لتعبئة العدد الأكبر من جماهير الدول الأوروبية والأميركية، وإثارة حماسهم في الانخراط في حروب كولونيالية جديدة، بنفس الشعارات والمبررات التي استخدمت في الحروب الصليبية في العصور الوسطى. ولتكون بديلاً جدياً عن العدو القديم، إمبراطورية الشر الشيوعية، الذي انتهى مفعوله كملاط أو غراء يضم جماهير البسطاء المقهورين في بلدان الغرب، إلى موقف موحد يخدم مصالح أصحاب الاحتكارات.

فما يصنعه هنتجتون في نهاية الأمر، أو يقدمه، هو "خريطة" جديدة لإدارة الأزمات التي تنتج عن عوامل الصراع الحقيقية. ويضع "جدول أعمال" يغيّر فيه مواقع الأولويات للأوضاع الاقتصادية والسياسية الفعلية. هو ما من شأنه أن يساهم مساهمة نشطة في تزييف وعي المواطنين في مختلف بلدان العالم. ويفضي ذلك جميعاً إلى صرف الانتباه عما يجري في الواقع العالمي بحيث يتم تحريك الأطراف المختلفة بكفاءة واقتدار، لخدمة مصالح بعينها، بعيدة عن مصالح أوسع فئات الجماهير سواء في الشرق أو في الغرب.

فالكتاب كله تذكير ملحّ على واجب المواطنين في التشبث بالخصومة بين البشر، حتى يفرغ أصحاب المصالح لشؤونهم وإدارة العالم الممزق. ونظرته في "الصدام الحضاري" ليست أكثر من ثوب قشيب لفكرة أو ممارسة عتيقة جداً هي "فرّق تسد"»[٧٠].

وقال أبوشهيوة في الاستهلال الذي عدّه «مساهمة أولية للوعي بالآخر» في ترجمة كتاب هنتجتون: «يبقى الإسلام والمسلمون هما العدو الأول الذي يريد أن يكرسه هنتغتون في أذهان مجتمعات الحضارة الغربية وخطراً حقيقياً، غير أنه يبدو بسيطاً إذا ما فكر فيه الغربيون جدياً. صحيح أن البلدان الإسلامية قد تتوصل يوماً إلى امتلاك أسلحة أكثر تقنية كصواريخ متوسطة المدى أو حتى بعيدة المدى أو أسلحة كيميائية أو نووية، إلا أن السياسة الغربية تسعى جاهدة

إلى وضع حد لمثل هذا الشيء. فالخطابات التي ألقيت بمناسبة حرب الخليج والتي كانت ضد استخدام الأسلحة الكيميائية وتدمير العراق، وقبلها الحملات التي شنت ضد ليبيا، بالإضافة إلى دعم تسلح إسرائيل النووي والضغوط على الصين وكوريا الشمالية لثنيها عن التعاون مع العرب والمسلمين لإنتاج وتطوير هذه الأسلحة تدخل كلها في فصل خيار مجموعة القوى الغربية المعادي للعالم الإسلامي.

وجليّ أنه من المستبعد أن يتمكن بلد عربي أو إسلامي من شن هجوم ضد الغرب في المستقبل القريب، بل احتمال أن يؤدي سباق التسلح في العالم الإسلامي إلى الإسهام في تفاقم النزاعات المحلية والإقليمية. إن العرب والمسلمين لا ينتجون اليوم وسائل الحضارة الإنسانية الحديثة المادية ولا علومها، وما العودة إلى استحضار الماضي أو العودة إلى معالم الحضارة الإسلامية في فترة ازدهارها إلا دليل على ذلك. إن تراث "الحضارة الإسلامية" لا يملك دينامية التصادم مع الحضارة الغربية المعاصرة. إن الشعوب الإسلامية تحاول البحث عن مشروع حضاري، الإسلام جوهره والمعطيات الحضارية العالمية تشكل مادة الاقتباس وتوليفاً لهذا المشروع الحضاري الجديد»[٧١].

ونحن إذا نظرنا في ما أثاره قنصوه نجد أنه يبتعد عن نقد المنهج البحثي بالدرجة الأولى، لينحاز إلى المحاسبة على النوايا والرغبات المقدّرة لدى هنتنجتون، مما يساعد في تنفيذ أغراض ومخططات ممكنة لم يشر إليها الباحث الذي لم يظهر أي خوف لدى معالجة موضوعاته، بل جرى تحميلها عليه بالطريقة المكرورة ذاتها التي يوصف بها أي غربي - أو من يتبع الغرب! - إذا مسّ عصباً أو نكأ جرحاً من ماضي المسلمين الذي يستمدون من بعضه مفاخرهم على نحو «انتقائي» لا يختلف عن ما وصف به عمل هنتنجتون حسب تعبير قنصوه في مقدمته.

وإن اتهام هنتنجتون بتنفيذ خطة لخدمة مصالح أصحاب الاحتكارات، ووضع خريطة جديدة لإدارة الأزمات التي تنتج عن عوامل الصراع الحقيقية - كما قال قنصوه - يبقى في إطار أحكام القيمة التي ذكرناها، وهي في هذا البحث لا تقدم معطيات عملية ووقائع بل تعبّر عن مواقف عاطفية شخصية يتخذها قنصوه أو غيره تجاه هنتنجتون أو غيره، وتفتقر إلى ما افتقرت إليه شواهد عديدة اعتمدها هنتنجتون في كتابه للتدليل على مواقف عامة بإيراد نصوص فردية تعبّر عن رأي أو تحليل لا يتمتعان بأي صفة من الإلزام المنطقي أو القانوني أو الإجرائي.

ولا يختلف المشتغلون بالمناهج البحثية - من قريب ولا بعيد - حول الفرق بين مسألة التعميم في النتائج، وتحليل الأسباب المؤدية إلى نتائج متجسدة في أحداث واقعية لا تقبل النفي حينما تكون راهنة. ولم يفرّق قنصوه في نقده نصوص هنتنجتون بين ما أورده لوصف حوادث تاريخية مروية من وجهات نظر حزبية أو مذهبية لخدمة أغراض محددة بهذه الأطر، وما تحدث عنه هنتنجتون من ترجيحات القيام بأفعال معينة إزاء تصرفات محددة بذاتها، على نحو ما يجري في صدامات المسلمين مع غيرهم، وصدامات المسلمين فيما بينهم.

وهذا ما يجعلنا نعدّ في مرتبة الخطأ المنهجي والتحامل الشخصي أي اتجاه إلى تحميل هنتنجتون مسؤولية الخلط بين الإسلام «النقي» الموجود في بعض الكتب أو لدى بعض المفكرين، والإسلام «العنيف» الذي تجسده سلوكات الجماعات المتطرفة أو الأصولية ذات النزعات السياسية والعسكرية التي تتصدى للغرب وتحتكّ معه، والتي هي - بالتالي - ترسم صورة السلوك الإسلامي المعاصر في طوايا حشدها الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والآراء الفقهية للمفكرين المسلمين على مرّ التاريخ.

إذ إن إدراك الروابط الفاعلة في محتوى هذا الخليط المعقد وهضمه

ليسا أمراً ميسوراً، ولشدما التبس التفريق بين صوابها وغلطها على كثيرين من المختصين المسلمين أنفسهم عبر المراحل التاريخية دون استثناء. حتى إن الخلافات التي شجرت بينهم ماتزال إلى اليوم تفرز المسلمين ـ الذين يحملون هذا الاسم حالياً ـ إلى كفار ومؤمنين وما بينهما من مراتب مختلفة، تبعاً لفتاوى مذهبية تكذّب شهادة التوحيد التي ينطق بها الشخص المسلم نفسه على رؤوس الأشهاد، أو تعتبرها لاغية بسبب قول أو فعل تعدّه مما يلغي كل شيء آخر، أو تعدّ هذه الشهادة غير كافية.

وأي مطالبة للباحثين الغربيين وغير المسلمين بالحرص على تقديم الشواهد النمطية المكررة «الرسمية» التي ينتقيها ـ عادةً ـ الباحثون المدافعون عن الوجه المشرق المرسوم للإسلام في بعض الكتب الإسلامية، إنما تعدّ مطالبة غير منهجية وغير منطقية بل غير أخلاقية في النهاية، لأنها لا تقوم على أساس المعاملة بالمثل ولا أساس الاحترام المتبادل المستند إلى التقدير.

فجميع الدراسات المقارنة التي يضعها باحثون مسلمون لا تتورع عن تناول كل ما يقع تحت يديها من شواهد تخدم موضوع البحث، بمقتضى أسباب عديدة لا يخرج الغرض الموضوعي عنها، علاوة على رسم صورة المعالجة من زوايا متعددة متاحة وتقديم مناظير متعددة للرؤية. بل إن بعض الباحثين المسلمين لا يتورّع ـ في سياق إظهار التفاوت بين الإسلام والمسيحية مثلاً ـ عن المقارنة بين النصوص الاعتقادية السامية في الآيات القرآنية، وما تذكره بعض الصحف والمجلات الأجنبية من فضائح وإشارات إلى انحلال المجتمعات الغربية؛ وكأن المسلمين جميعاً تنطبق عليهم فحوى الآيات القرآنية بينما ينطبق على المسيحيين جميعاً فحوى الأخبار الإعلامية.

ولذا، فلا مسوّغ لمطالبة هنتنجتون ـ على المستويات المنهجية والمنطقية والأخلاقية ـ بأن يلغي قدراً كبيراً جداً مما هو متوافر بين يديه من الكتابات

والتصريحات والتصرفات والمواقف والأعمال والدعوات والقرارات والمؤتمرات والمواعظ وخطب المساجد وكثير غيرها من المنتجات الثقافية الإسلامية، وأن يقتصر على ما تقدمه مجموعة باحثين أو حكومات، لتصوير الإسلام «الصحيح» الذي مايزال الآلاف من ذوي الاتجاهات المتعارضة يتنازعون حول امتلاكه النظري وأساليب العمل بمقتضاه دون سواهم من المسلمين الآخرين.

وأبعد ما يمكن أن يطلبه الباحث المنصف من هنتنجتون وأمثاله يجب أن لا يتخطى - للأسباب المنهجية المذكورة وغيرها - مطالبته بعرض المسألة المطروحة للمناقشة من وجهات النظر المتوافرة بين يدي البحث كلها، ودون مطالبته بترجيح معيار النوايا على معيار الوقائع. فالنوايا ليست هي التي تصنع الأحداث، بل السلوكات والأفعال التي تغيّر ما هو راهن وتفرض المعطيات الفعلية لعلاقات الأفراد والمجتمعات، وهي ما يتحصل عنها مجمل المخزون الثقافي ثم الحضارة بصورتها التركيبية العامة في المجتمع.

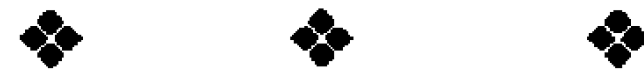
وحكمُ «أبي شهيوه» الذي ذهب إلى أن الإسلام والمسلمين هما العدو الأول الذي أراد هنتنجتون أن يكرسه في مجتمعات الحضارة الغربية باعتباره الخطر الحقيقي، إنما هو كلام يدخل في إطار المزاعم المرتكزة إلى تفسير النوايا المخبوءة، أو هو استنتاج يفتقر إلى مقدمات واضحة تستمد صدقها من الواقع.

إذ تشهد جميع التحذيرات - كما المعالجات التي ذهب إليها هنتنجتون جميعاً - على أنه لم يحذّر من الأخلاق الفاضلة أو السلوكات الطيبة والعادات الحميدة التي يدعو إليها الإسلام. وما كان يرتكز عليه تحذير هنتنجتون وتخويفه يتمثل في تجنّب تلك الأعمال العنيفة أو الهادمة التي يرفضها أي مجتمع في حالته السليمة، لأنها توقع الأضرار الاقتصادية والسياسية والأخلاقية بين صفوف أفراده وفي هياكل مؤسساته.

فهل نطالب هنتنجتون - مثلاً - أن يتجاهل أن دعاة العنف من المسلمين

يعتمدون على ما في كتب السيرة النبوية والمغازي وتواريخ الإسلام العديدة من أخبار، تؤكد حق المسلمين في اللجوء إلى القتل والسبي وتخريب المدن في سبيلهم إلى نشر الإسلام إذا اقتضت الظروف هذا؟ بينما يترك المفكرون المسلمون ما في هذه الكتب من أحاديث ضعيفة وموضوعة واختلاقات وأكاذيب دون تحديد موقفهم منها وتعديل طبعات تلك الأمهات من الكتب.

كما إن البحث الموضوعي الذي نطالب به الآخرين، هو غير متوافر بين أيدي الباحثين المسلمين المعاصرين، الذين مازالوا - كما كان أسلافهم من قبل أربعة عشر قرناً من السنين - مختلفين حول كثير من قضايا «الجهاد» ومعاملة «الذميين» و«أهل الكتاب» وغير هذه من أمور بالغة في الأهمية، يعرض المفكرون عن إبداء آرائهم فيها، حفاظاً على حالة «الهدنة الباردة» بين أتباع المذاهب الدينية والتيارات السياسية داخل الإسلام نفسه، التي سبق أن أدت وماتزال تؤدي إلى أعمال العنف والقتل بين صفوف المسلمين بأيدي المسلمين في بلاد المسلمين، تحت شعارات لا يصعب الكشف عن تعارض أغراضها الحقيقية مع تعاليم الإسلام وأهدافه.



ومما يؤكد ابتعاد هنتنجتون عن مفهوم الصراع وانحيازه إلى مفهوم الصدام - في إطار الاصطلاحين اللذين أشرنا إليهما - ما وجهه من نقد إلى الذين يقولون بأطروحة «نهاية التاريخ» ويمثلهم من المعاصرين حالياً المفكر الأميركي «فوكو ياما» في كتابه الشهير «نهاية التاريخ وآخر البشر» الذي نقل إلى العربية على يد أكثر من مترجم(٧٢)، علاوة على نقله إلى لغات أخرى.

إذ أفاد هنتنجتون أن ما قاله فوكو ياما يمثل «أحد النماذج النظرية القائمة على افتراض أن انتهاء الحرب الباردة يعني انتهاء المواجهة الأكثر أهمية في السياسة العالمية، وانبثاق عالم واحد منسجم ومتناغم نسبياً»(٧٣).

ويعلّق هنتنجتون على توصيف فوكو ياما للحالة السائدة في السياسة الدولية بقوله: «إن توقع الانسجام كان أمراً مشتركاً على نطاق واسع، حتى عبّر عن آراء شبيهة بهذا رجال فكر وقادة سياسيون، بعد أن رأوا سقوط حائط برلين وسقوط الأنظمة الشيوعية، وما بدا من اكتساب "الأمم المتحدة" من أهمية جديدة».

لقد ابتعد هنتنجتون عن تحليل الصراع، الذي عدّه نوعاً من الأيديولوجيا المنحسرة مع الحرب الباردة، وأقام أطروحته الأساسية على الصدام الناتج عن التجاور الحضاري الذي تغذيه ثقافات تنحو إلى تحديد هويّتها عن طريق وعي الذات ومعرفة الآخر.

ويبدو أنه عرف كيف يتحاشى الدخول في مسائل التأسيس النظرية لقضية في علم الاجتماع أو السياسة، على نحو ما أوردناه من تذكير هنتنجتون نفسه بأن هذا ليس مطلب كتابه «صدام الحضارات».

وموقفه هذا يجسّد ما لاحظه أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة «حسن حنفي» إذ أشار إلى أن «نموذج الصراع» يحدث «عندما تجعل إحدى الثقافات من نفسها الثقافة العظمى، بينما كل الثقافات الأخرى ثقافات صغرى. والعلاقة بينهما هي علاقة ميتافيزيقية، علاقة بين الواحد والكثير، علاقة ذات صلة بالوجود، علاقة بين الإله والمخلوقات، بل إنها علاقة أخلاقية بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن. إن ثقافة واحدة في سعيها إلى القوة، تتجاوز كل الثقافات الأخرى وتتفوق عليها، مثل الإله زيوس على جبال الأوليمب»[٧٤].

وهناك أمثلة عديدة يمكن العودة إليها، وردت في سياق فصول كتاب هنتنجتون، تجعلنا نؤكد أن المعالجة التي أجراها في أغلب تلك الفصول - على الأقل - لم تكن تستهدف استعداء حضارة على أخرى ولا تكتيل الغرب وراء دعاة الكراهية للثقافات الأخرى، على نحو ما يفعل كثير من الكتاب في الثقافات غير

الغربية، وخاصة الذين يقولون بتفوق دينهم على جميع الأديان الأخرى، ويعدّونها باطلة أو لن يقبلها الله يوم الحساب الذي يأتي بعد قيامة البشر أجمعين من قبورهم وحشرهم لتوفية كل منهم بجزائه على ما فعل من خير أو شر(٧٥).

وإن كان هذا كله لا يخفي حماسة هنتنجتون إلى الدعوة بمعارضة «التعددية الثقافية» التي يراها باباً تدخل منه عوامل الضعف إلى الحضارة الغربية، وهو الذي سيؤدي إلى تقهقرها بسبب فقدان الهوية، التي عدّها عماد العلاقات الدولية في فترة ما بعد الحرب الباردة.

وبعيداً عن المزاودات الوطنية القائلة بضرورة المحافظة على هوية ثقافية لتأكيد وجود الذات، مما تتفاضل فيه النظرات والوسائط والأدوات والطرق، فإن وضع كتاب هنتنجتون في إطاره المنهجي يفضي بنا إلى التفريق بين أمرين أشرنا إليهما في عمله التأليفي: تحليله الأحداث الجارية في السياسة الدولية، ودعوته إلى بناء ثقافة وطنية في بلاده.

الفصل الثالث

خصائص موقف هنتنجتون

لا يمثل موقف هنتنجتون في كتابه «صدام الحضارات» نظرية فلسفية متماسكة، بأي اعتبار من الاعتبارات. وقد صرح شخصياً بأنه لا يطمح إلى شيء من هذا، رغم اعتماده على مجموعة من الشواهد والاقتباسات التي يستند غير قليل منها إلى نظريات فلسفية ذات أطر تطبيقية في السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة والدين حتى الأخلاق.

وسوف نحاول في هذا الفصل بيان أهم الخصائص التي يمكن استنتاجها من موقف هنتنجتون في سعيه لتقديم عدسة أكثر فائدة وجدوى لرؤية تطورات السياسة العالمية، بعد انتهاء فترة الحرب الباردة، من خلال الحدود التي رسمها لتناول موضوعاتها التي يمكن تصنيفها ضمن أطر فكرية منتمية أو مذهبية ـ على نحو خاص أو محدّد ـ بل فلسفية في نهاية المطاف.

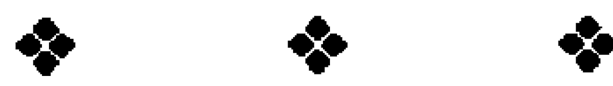
ولكننا نذكّر بما كنا قد أشرنا إليه ـ في الفصل الثاني من هذا الباب ـ من أن كتاب هنتنجتون مثال ناطق على الخلل المنهجي في التأليف، إلى جانب امتلائه الغني بالاقتباسات والشواهد ذات القيمة البحثية المرموقة. وهو سجل لحركة تحليل فكري تأخذ على عاتقها دعم ما تصل إليه من استنتاجات ترى صلاحيتها لبيان نموذج عملي يتجه إلى فهم ميكانيزمات الحركة الثقافية في حضارات العالم الراهنة.

وهذا لا يحيل إلى النظر في جانب من الجهد التأليفي لكتاب هنتنجتون،

دون نظر إلى الجوانب الأخرى الممكنة أو تناسيها، بل هو فعل يرمي إلى التركيز على ما يمكن اعتباره الأساس النظري لرؤية المفكر وعدسته التي يقترح استخدامها.

إذ لا يمكن - بأي حال من الأحوال البحثية - ادعاء أي باحثٍ قدرةً معينة في تناول موضوعات بحثه، بغير نظر إلى بعض القضايا المحورية التي يمكن وضعها في ثلاث زمر تصنيفية - على الأقل - في رأينا. تضم الزمرة الأولى: ما يصحّ وصفه بأنه الإطار المذهبي للأفكار العامة. وتضم الثانية: ما يوصف بالأغراض العملية التي ترمي إلى تحقيقها. وتضم الثالثة: المدى الذي يمكن بلوغه في ميدان التحقق.

ولقد رأينا في ما عالجناه من قضايا تطرق إليها هنتنجتون في بحثه أنه لم يبدأ أطروحته من فراغ، بل استند إلى مجموعة من المنطلقات النظرية أعرب عن بعضها بصورة مباشرة، وترك توضيح بعضها للمواضع التي تطرق إلى الحديث عنها حسب مقتضى الحاجة. وهذا ما دفع بنا إلى تأجيل غير قليل من استنتاجاتنا حول فكرة التحليل العام الذي أجراه، ولم ندلِ بأحكام قد يكون من شأنها خلق انطباع لدى المتابع بأنها أتت قبل استيفاء أطروحات هنتنجتون جميعها؛ فهذا أمر منهجي لا جدال فيه.



التفكير الاسترجاعي

لا يحتاج الباحث المختص، الذي ينظر في أطروحات الجهد التحليلي الذي بذله هنتنجتون، إلى كثير تعمّق لاكتشاف أنه مفكر من طراز «استرجاعي» بمعنى حيادي للكلمة، ولاسيما حين يتحدث عن بعض الحضارات ـ أحياناً ـ من موقع يوحي بشيء غير قليل من الأخذ بأطروحة ثبات اتجاه الفكر الإنساني؛ ولاسيما في إطار رؤيته التقويمية للثقافة، والدين الذي يرى أنه اليوم أكثر محركاتها فاعلية.

وقد يطلق على مفكر من هذا النوع اسم «محافظ» باعتباره مفكراً يدعو إلى تكريس ما سمّاه تميّز الثقافة الغربية الذي يجب أن يستمرّ على ما هو عليه صُعداً، وإن كان قد أوضح عدم تفوقها. إلا إن مسألة التميّز عنده لا تتخذ معنى «الاختلاف» بصورةٍ تعادل «الخصوصية» التي يدّعيها كثير من المفكرين لأي ثقافة على حدة، بل تتخذ صيغة «الأكثر مناسبة» لمعطيات العصر بل لبناء المستقبل، مما يجعلها ـ على نحوٍ ما ـ قريبة مما يقوله أصحاب دعوة التفوّق القومي أو العرقي أو الديني وغير هذه الدعوات مما سبقت معالجته.

وتظهر المعالجات الكثيرة التي مررنا بها أنه مشدود بتعاطف لا يخفيه إلى قضية المحافظة على التقدم الغربي على الأصعدة المتعددة، في مواجهة حال التقلبات ذات الاتجاهات المتنوعة في مسيرة الحضارات الأخرى السائدة في العالم، التي صرّح أنها تلهث وراء هذا النموذج في عملياتها التحديثية، ثم تتصرف عنها ضمن شروط متفاوتة الآفاق تنطلق من مصالح ومعطيات وطنية أو تراثية للمجتمعات المعنية.

الفرادة والتقدم:

يقول هنتنجتون: «الغرب هو الحضارة الوحيدة التي لها مصالح أساسية في كل حضارة أو منطقة أخرى، ولها القدرة على التأثير في سياسة وأمن واقتصاد كل حضارة أو منطقة أخرى. والمجتمعات التي تنتمي إلى حضارات أخرى محتاجة دائماً إلى مساعدة غربية لتحقيق أهدافها وحماية مصالحها»(١).

وهذا الكلام لا يخفي أن أستاذ العلوم السياسية ينطلق من موقف مسبق، يمثل رأياً محصّلاً سلفاً، له مواصفاته ومسوّغاته ونتائجه. وهو لا يقدم على بحثه في الحضارات وما تفرزه من مسائل علاقية سالبة وموجبة، دون خوف أو قلق مما قد يصادفه في أثناء ذلك البحث. وهي مسألة تجعلنا نرى فيه باحثاً تزوّد بما رآه نوعاً من «المقدمات» التي يريد بناء معالجته عليها، وهي ليست مما يستحيل توقّعه، وإن كان بعض ذلك قد ينطوي على صعوبات محدودة.

ونجد تأكيداً لهذا في كثير من المواضع التي أبدى فيها هنتنجتون رأيه إزاء الأديان التي أقام عليها الثقافات والحضارات الأخرى، التي تصدّى لمعالجتها والحديث عنها، على نحو ما قاله عن الإسلام والكونفوشية وعلاقتهما بالمسيحيين على سبيل التحديد.

فهو يقول بعد حديثه عن التغيّرات التي طرأت على علاقة الغرب بالمسلمين عبر قرون متتالية: «طالما أن الإسلام يظل (وسيظل) كما هو الإسلام، والغرب يظل (وهذا غير مؤكد) كما هو الغرب، فإن الصراع الأساسي بين الحضارتين الكبيرتين وأساليب كل منهما في الحياة سوف يستمر في تحديد علاقتهما في المستقبل، كما حدّدها على مدى الأربعة عشر قرناً السابقة، هذه العلاقات يزيد من تعكيرها عدد من القضايا الجوهرية تختلف عليها مواقفهم أو تتصارع»(٢).

فهذا الحكم لا يضع في اعتباره أن الإسلام والكونفوشية والديانات الأخرى

غير المسيحية جميعاً، لم تحظَ في الدول الغربية - حسب ما تظهره دراسات كثيرة - بأي تمويل لتعليمها وفتح آفاق جديدة لها وفيها، بينما استأثر تعليم اللاهوت الكاثوليكي والبروتستانتي بتمويل تلك الدول.

وقد علّق «محمد أركون» على جانب من سلبيات عدم وجود دراسات في الدول الأوروبية تظهر الفروق والتشابهات بين الأديان الثلاثة (اليهودية والمسيحية والإسلام) من خلال تعليم للتاريخ المقارن للاهوت، انطلاقاً من اشتراكها في مرجعياتها اللغوية والثقافية والرمزية. فقال: «أما الإسلام فقد رموه في الأقسام الاستشراقية حيث تُدرّس اللغات والآداب الشرقية. وأما اليهودية الغيورة على استقلاليتها اللاهوتية فقد فضّلت أن تنشئ مؤسساتها الخاصة بنفسها. ولكنها أكثر حضوراً بكثير من الإسلام في أقسام تاريخ الأديان، حيث وجدت أو إذا وجدت»[٢].

ويميل هنتنجتون إلى تأكيد وجود فروق بين العقائد الدينية وتأثرها بالعوامل الاقتصادية والسكانية، دون أي اعتبار لإمكان وجود تقاربات بين محتويات الأديان التي سبقت إشارتنا إلى أنها قابلة للتغير، عبر توجيه الأنشطة والفاعليات المجتمعية في أي فترة زمنية من التطور. وهذا الموقف يجسّد نوعاً من التناقض الضمني في مسألة التنبؤ بمستقبل التأثر الديني في الحياة المجتمعية.

إذ يبدو أن هنتنجتون قد فتح المجال أمام التغيرات السياسية وتركيبة السكان وعمليات التحديث الصناعي والعسكري وغيرها مما يؤدي إلى تغييرات ملحوظة وجذرية على هذه الأصعدة في المجتمعات الكونفوشية والإسلامية؛ وأقفل أو تجاهل - في الوقت نفسه - بابَ التغيير والتحديث أمام السلوكات والعادات والتقاليد والمسلّمات الدينية، كما لو أنها - في حقيقتها - ثوابت جامدة وغير إنسانية أو أقدار إلهية لا يمكن المسّ بمضامينها أو التصدي لتكويناتها.

فهو يقول في حديثه عن الأوضاع الحضارية في آسيا التي اعتبرها «أتون» الحضارات: إن «الطبيعة المتعددة القوى والحضارات في شرقي آسيا تميّزها عن غربي أوروبا، كما تقوّي الاختلافات الاقتصادية والسياسية من هذا التناقض. فجميع دول أوروبا الغربية ديمقراطيات مستقرة، اقتصادها اقتصاد سوق وعلى مستوى عالٍ من النمو، بينما كان شرقي آسيا في منتصف التسعينات يضم دولة ديمقراطية واحدة مستقرة وعدة ديمقراطيات جديدة غير مستقرة وأربع أو خمس دكتاتوريات شيوعية باقية في العالم إضافة إلى حكومات عسكرية ودكتاتوريات شخصية وأنظمة سلطوية تتبع نظام الحزب الواحد»(٤).

وإن الحديث عن الفرادة في الحضارة الغربية ـ ولو لم يكن موازياً لاعتبارها متفوقة على نحو ما قاله هنتجتون ـ لا يقف عند حدود تقديم تصوّر شخصي أو بحثي من جانبه للفروق بين هذه الحضارة الغربية وقريناتها من حضارات تسود العالم حسب تصنيفه، بل يتخطّى هذا إلى جعل السمات الحضارية بمثابة جزر مميّزة للخريطة الفكرية التي تمثل شعوب العالم.

وهذا العمل يمكن أن يكون مقبولاً على المستوى المنهجي، لو لم ينتقل الباحث إلى ترتيب نوع من تأكيد الصلاحية عليه، ترتّب عليه ـ بدوره ـ أحكام تعميمية مستمدة لا من إمكان وضع التصنيف بل من اعتماده، كما لو كان خلاصة بحوث تجريبية أكدت وجود هذه الخلافات أو «المميزات الصالحة» الحضارية بشكل قاطع.

وهنا يبدو أن هنتجتون قد خالف المطلب الرئيس لمنهجه التأليفي الذي أعلنه؛ فبعد أن كان يبحث عن «عدسة لرؤية» الأحداث السياسية في المستقبل، أخذ يفرض «تفسيراً ممكناً» باعتباره توقعاً «لازماً» يتطلّب إجراءات محددة لتجنّب وقوعه، وهو بالتالي يعني «وقف» أي إجراءات أخرى تشكل عوائق في طريقه تحت شعار «مرونة» البحث وإكثار فوائده وجدواه.

وهذا مما جعله يدير ظهره إلى جانب التغيير«الإيجابي» غير المتشدد وغير العنيف، وهو الوجه الآخر للتغيّر المحتمل أو الممكن - إن لم يكن الذي قد حدث فعلاً في كثير من الحالات - في المعتقدات الدينية غير المسيحية. فأعرض عن مناقشة ما لفت إليه النظر مفكرون كثيرون من أن الثقل النسبي المتزايد لمختلف الفئات المساهمة في «نظام الإنتاج الثقافي» قد عرف تغييرات مهمة، منذ بداية الثمانينات في القرن العشرين.

فقد زادت بصورة واضحة وغير مسبوقة الفئات الجديدة للمنتجين «المأجورين» بعد ارتفاع أهمية الإذاعة والتلفزيون والصحافة والتعليم بمراحله المتعددة، وحدثت تغيرات مورفولوجية صاحبت نمو الأجهزة الجديدة لتنظيم الحياة الفكرية والأنماط المؤسسية للتواصل الثقافي. عملت على تشجيع ظهور أنماط جديدة للتفكير والتعبير، وخلق مواضيع وطرق جديدة لتصور العمل الفكري والثقافي، حتى تحديد مهمة الثقفاء والمثقفين في المجتمع.

وهذا الواقع الجديد الذي فرض نفسه في حياة المجتمعات الحديثة دعا المفكر المغربي «محمد شقرون» إلى القول: «يمكن لهذه التغيرات (بالإضافة إلى التزايد الكبير لعدد الطلبة الموجودين في وضعية "مثقف مبتدئ") أن تحدث تأثيراً رئيسياً هو تزويد الإنتاج "المتقدم" بجمهور مهم يساهم في تبرير النمو والنشاط الوظيفي لأجهزة خصوصية للإنتاج والنشر»(٥).

ونشير إلى ارتباط موقف هنتنجتون هذا بنوع غير مباشر مما يمكن أن تُحمل عليه سمة «الارستقراطية الفكرية» التي يبدي التحليل أنها قد أخذت بعين التقدير في المستوى التصوّري للباحث. فقد تمّ في معالجته تمييزٌ غير معلَن أو غامض بين ثقافة «نخبة» تنسب إلى شعوب غربية وثقافة «عامة» تنسب إلى شعوب غير غربية، على نحو ما ذهب إليه كثير من المفكرين في الحديث عن «النخبة والعامة» ضمن الثقافة الواحدة أو في المجتمع الواحد.

وربما يتضح مثل هذا الموقف في ما دفع المفكر السوري «برهان غليون» الباحث في جامعة «السوربون» إلى القول بأن من الضروري أن نتساءل اليوم عن ما إذا كان من الممكن الوصول إلى مسايرة المجتمع الغربي الليبرالي، وعن ما إذا كان قد كتب على الشعوب التي تأخّرت كثيراً عن ركب «الحضارة» أن تبحث عن إطار توازن اجتماعي من نوع جديد وعن مدنيّة من نوع جديد أيضاً.

وقد اعتمد في هذا على الأطروحة التي لخصها بقوله: «استند التحديث والتقدم إلى الآن في العالم العربي على التوفيق بين التراث والغرب. وفي هذا التوفيق الذي يتمّ أساساً في القمة أي في ذهن فئة مثقفة من جهة، وعلى صعيد الفئة السائدة أو الحاكمة من جهة ثانية، أي في الدولة، يكمن الفرق بين الأشكال التي اتخذتها الأيديولوجية التحديثية. ومن الطبيعي إذن أن التيارات التي ستنتشر وتحظى بموقع الأغلبية لدى معظم الرأي العام ستكون تلك التي ستأخذ بالاعتبار العنصرين المكوّنين للحداثة العربية الثقافية الراهنة: التراث والغرب»[٦].

فمفهوم النخبة الذي أقيمت عليه مسألة التفريق بين أفراد وطبقات وشعوب وثقافات وحضارات - في آخر المطاف - لا يتمتع نفسه بالوضوح الكافي لقيامه أساساً تُبنى عليه تفسيرات التفاوت الثقافي أو التفاضل في درجات الحضارة، وهو مفهوم «محصّل» قابل للتعديل و«معياري» لا يتمتع بالصرامة المنهجية.

وواحد من أبرز الأمثلة المانعة لهذا يتجسّد في أن محو «الأميّة الهجائية» لدى بضع مئات من الأشخاص في مجتمع تسوده الأمية، يكفي لإيجاد نخبة تختلف جذرياً عن نخبة في مجتمع آخر لا يشكو أفراده من الأمية الهجائية، رغم أنهم لا يعلمون شيئاً عن ما يجري خارج حدود مجتمعهم، أي رغم كونهم فريسة «أميّة من نوع آخر» قابلة للوصف بأنها سياسية واقتصادية وفنية وتكنولوجية وربما ثقافية بل حضارية.

وبذا يبدو أن فرادة الحضارة الغربية، حتى تفوّقها التكنولوجي الحالي، ليست من الخصائص الجوهرية التي ينتفي تحديد الهوية الثقافية بانتفائها، بقدر ما هي سمة عرَضية قابلة للمعايرة النسبية، وتختلف من حال إلى آخر ويصبح ما هو حديث أو متقدمٌ اليومَ بالياً أو متخلّفاً غداً.

ومما يساعد في إلقاء مزيد من الضوء على هذه المسألة ما اقتبسه هنتنجتون عن «ڤاكلاف هاڤيل» في الفصل الثالث، إذ أفاد هاڤيل: «نحن نعيش الآن حضارة كونية واحدة، وإنها ليست أكثر من قشرة رقيقة، وهي قشرة تغطي أو تخفي التنوع الكبير في الثقافات، في الشعوب، في عالم الأديان، في التقاليد التاريخية والاتجاهات التي تشكلت على مرّ التاريخ، وجميعها يوجد تحت القشرة على نحوٍ ما»[٧].

فهذه الرؤية ـ الممكنة والمنهجية كعدسة هنتنجتون على هذين المستويين ـ محصّلة من خلال «عدسة» استخدمها باحث غير هنتنجتون بغرض الإشارة المحقّة إلى وجود «التنوّع» الضمني في أعماق «التماسك» الشكلي، والذي يبدو لنا حينما نسبر غور الثقافات السائدة في العالم في الموضوع الواحد بصورة تفصيلية، فيما تختفي هذه التفصيلات الدقيقة كلما ابتعدنا إلى رؤية الثقافات من بعيد على مستوى الحضارة في العالم.

وهذه قضية أتى على الإقرار بها هنتنجتون نفسه في مواضع عديدة، أشار فيها إلى الاختلافات الموجودة داخل أي دين على حدة، من تلك الأديان التي أقام ثقافات العالم السائدة على آساسها. إذ تحدث عن خلافات ضمن الكتلة الإسلامية، وخلافات ضمن الكتلة الغربية ـ المسيحية، وخلافات بين المسيحية الكاثوليكية والمسيحية البروتستانتية، وخلافات بين الكونفوشية والبوذية ضمن الكتلة الآسيوية، وخلافات أخرى مررنا بها كثيرة.

ويصحّ على مصطلح «الثقافة الغربية» في تحديد هنتنجتون الإجمالي،

غير القابل للتطبيق التفصيلي ـ أو «الاستغراق» الكلي حسب تعبير المناطقة ـ ما حكم به «هيدلي بول» الذي استشهد بكلامه هنتنجتون حينما تحدث عن ما أسماه «ثقافة دافوس» فأفاد قائلاً: «هذه الثقافة الفكرية المشتركة توجد فقط على مستوى النخبة: ليس لها جذور عميقة في مجتمعات كثيرة .. ومن المشكوك فيه حتى على المستوى الدبلوماسي ما إذا كانت تنطوي على ما يسمّى ثقافة أخلاقية عامة أو مجموعة من القيم العامة المتميزة عن ثقافة فكرية مشتركة»(٨).

الاندماج الديموغرافي:

يمثل موقف هنتنجتون من إدانة عمليات الاندماج الديموغرافي ووصفها بالإخفاق في المجتمعات الغربية، نموذجاً ثانياً من تفكيره المحافظ والاسترجاعي. فالحديث عن الديمقراطية وغيرها من مقومات الفرادة أو التمايز في الحضارة الغربية التي ذكرنا تحديد هنتنجتون لها، لا ينطلق من دراسة تتبعية استقرائية النهج عنده، بقدر ما ينطلق من عملية انتقاء سمات سائدة في المجتمعات الغربية ـ ربما هي تتسم بها أكثر من غيرها أحياناً أو مؤخراً ـ لكن ليست هي الوحيدة الفاعلة أو ذات التأثيرات الأساسية، كما إنها لا تمثل المتغيرات الكبرى ذات التأثير الفاعل في ما عداها من ظواهر مجتمعية قابلة للتحديد والمقارنة.

وهناك من كتب حتى عام ١٩٧٧ في الغرب الليبرالي عن «سقوط الرأسمالية والشيوعية» من منطلق جذب الانتباه العام إلى «قسوة النظامين اللذين يسيطران على العالم» آنذاك. فقد صرّح أحد أوائل الاقتصاديين في العالم، حينما كان يعمّل أستاذاً في جامعة «سويترن ميوتدشيت» الدكتور «رافي باترا» في معرض وصف ذينك النظامين: إن «قسوة الشيوعية كانت واضحة لكل عين موضوعية، لكن قسوة الرأسمالية ظلت فترة طويلة مخفية تحت ستار

الازدهار الزائف والحياة المرفهة لبعض الأغنياء من ذوي الامتيازات .. ملايين من الأمريكان يعيشون دون الحدّ الأدنى الرسمي للفقر، بينما ملايين أخرى ملقاة في البطالة، والمستخدمون الأجراء أنفسهم بالملايين لا يملكون ضماناً اجتماعياً صحياً في بلد ثمن الصحة فيه عرف زيادة هي الأسرع في العالم منذ سنوات»[٩].

وتوقع باترا بعد ذلك بحوالي ربع قرن من السنين ـ بعد أن بدأ تفكيك الاتحاد السوفيتي على سبيل التحديد ـ شيئاً شبيهاً بهذا للرأسمالية، يحدث سريعاً إذا لم يحدث نوع من الإنقاذ لها؛ وقد وضع على رأس قائمة طرق إنقاذ الرأسمالية: «إبعاد تأثير الأموال عن الحياة السياسية».

وباترا توقع هذا المآل للرأسمالية رغم اتفاقه على تركيبة «الحضارة الغربية» مع هنتنجتون وغيره، وهو الذي حدّدها بقوله: «الحضارة الغربية بالنسبة لي تعني ذلك النظام الاجتماعي الذي ورث قوانينه وتقاليده جزئياً من المجتمع الروماني وفي الغالب من الأخلاق والدين اليهودي والمسيحي، وكذلك من مجموع الفلسفة والمجتمع السياسي الذي تطور أولاً في أوروبا الغربية ثم انتقل إلى القارة الأمريكية الشمالية، ويشمل ذلك الأيديولوجيا الرأسمالية، وبالتالي يستبعد الاتحاد السوفيتي مع أن روسيا كانت ولوقت طويل قوة أوروبية ويستبعد القارات الأخرى أيضاً باستثناء استراليا، مع أن الحضارة الغربية أثرت فيها عدة مئات من السنين»[١٠].

فاتفاق النظرة إلى الحضارة الغربية بين مفكرين غربيين أو أكثر، لا يعني اتفاقهما على أن ما يهدّد وجود هذه الحضارة هو أمرٌ واحد أو أمر بعينه، رآه هنتنجتون ممثلاً في «صدام الحضارات» بينما ردّه باترا وآخرون غيره إلى تركيبة «النظام الرأسمالي» نفسه؛ وهذا مما يضعف فرضية هنتنجتون حول مناعة الحضارة الغربية وقدرتها على الاستمرار في بسط انتشارها المؤثر إن لم يكن نفوذها المسيطر.

وإذا عدنا إلى خصائص الحضارة الغربية التي اتخذها هنتجتون حجر الأساس في انطلاقه إلى الحكم باستمراريتها، نجد أن تلك الخصائص لم تعد وقفاً على الدول الأوروبية والولايات المتحدة، في تلك الحزمة التي أشار إليها. وقد أظهرت نهاية القرن العشرين أن روسيا ـ المستبعدة من أوروبا ـ ودولاً عديدة في ما كان يسمى «المنظومة الاشتراكية» ليست أقلّ جدارة في الاتجاه نحو ترسيخ دعائم ديمقراطية لمؤسسات المجتمع المدني، خلال الفترة الأولى من القرن الحالي.

ولذا فإننا نرى أن معيار «التقدم العلمي» هو الذي سيحكم على المجتمع الرائد في المستقبل، وليس معيار «الفرادة أو التمايز» القائم على ما اعتبره هنتجتون خصائص الحضارة الغربية، وفضّلها على غيرها من الخصائص انطلاقاً من «الديمقراطية» على المستوى السياسي وما ترابط بهذا من مسائل أخرى يأتي في مقدمتها الحديث عن احترام حقوق الإنسان، التي ماتزال موضوعاً للأخذ والردّ في تفسيراتها بين ذوي الاتجاهات الفكرية المتعددة في الولايات المتحدة وأوروبا، فضلاً عن اختلاف المنظمات والهيئات والدول.

ولقد أشار هنتجتون نفسه إلى مثل هذا التوقع حينما قال في الفصل الخامس: «النمو الاقتصادي في آسيا سوف يخلّف ميراثاً من أنظمة اقتصادية أكثر ثروة وأكثر تعقيداً، ذات اهتمامات دولية واسعة، وبورجوازيات مزدهرة، وطبقات متوسطة غنية، والمرجح أن يقود ذلك كله نحو سياسات أكثر تعددية وأكثر ديمقراطية، ولن تكون أكثر توجهاً نحو الغرب بالضرورة»[١١].

فهذا إقرار بأن الأخذ بأسباب التقدم العلمي سينتج نظاماً اقتصادياً قوياً وثراء مالياً، يغذّي الطبقات الاجتماعية ويرفع مستوياتها، ويدفع بالتيار السياسي إلى تعددية أكثر وديمقراطية أكبر، مع الإقرار بأن هذا لا يعني بالضرورة أن تكون الدول الآسيوية أكثر توجهاً نحو الغرب، بمعنى الإقرار بوجود «تقدم موازٍ»

للتقدم الغربي، الذي لا تعني فرادته أو تمايزه - في أحد الاحتمالات - نوعاً من التفوق أو الريادة أو تأكيد التأثير الفاعل على نحو مستمر.

وإن دعوة هنتنجتون المتمثلة في تكراره التخويف من تأثير المهاجرين من أنحاء العالم إلى البلدان الغربية، تتخذ لنفسها عذراً مستمداً من أن كثيرين من المهاجرين وليس جميعهم - خاصة المسلمين والآسيويين - لا يندمجون في المجتمعات الغربية الجديدة التي يقيمون فيها، ويبقون على اتصال بالعادات والتقاليد والثقافات التي كانوا ينتمون إليها حينما كانوا في الوطن الأم.

وهذا مما يشير إلى أن هنتنجتون - رغم ما قاله عن التمازج الثقافي - ينظر إلى الناس باعتبارهم أوعية حيادية للثقافات التي يحملونها وتؤثر في سلوكاتهم وعاداتهم وأفكارهم، وليس باعتبارهم فاعلين على نحو يستفيد من تكييف المخزون الثقافي في التلاؤم مع مجريات الحياة اليومية، سواء كان هذا إيجاباً بالإقدام عليها، أم سلباً بالإعراض عنها. وهذه الحالة الثانية هي التي يجب معالجتها والبحث عن أسبابها خارج الأشخاص لتشجيعهم على الانخراط في المجتمع، لا أن نقوم بتعزيز العوامل الخارجية الضاغطة عليهم بحيث نزيد من ارتدادهم إلى الداخل الثقافي والاعتصام بذاكرتهم التراثية وتواريخهم العاطفية والحنين إلى الأوطان الأولى.

وليس خافياً ما يجرّه تحليلٌ مثل هذا من تحريض - خفي أو معلن - على معاداة المهاجرين؛ وهو موقف لا شك في انحيازه بل مبالغته التي تعكس نوعاً من تجسيم الخطر دون مسوّغات جديّة، ولاسيما إذا عرفنا أنه مؤسس على اعتبار الآخر مصدر شر بالنسبة إلينا. وهذا أمر أشار إليه هنتنجتون نفسه باعتباره صيغة ضيقة الأفق ومغلقة، في النظر إلى العلاقة بين الحضارات المتعددة ذات التكوينات المتفقة والمختلفة في الوقت نفسه.

قال هنتنجتون: «الناس لديهم دائماً ما يغريهم بتقسيم بعضهم إلى "نحن"

و"هم"، الجماعة التفضيلية والجماعة الأخرى، حضارتنا وأولئك البرابرة. الباحثون يحلّلون العالم على أساس: الشرق والغرب، الشمال والجنوب، المركز والمحيط الخارجي. المسلمون يقسمون العالم على نحو تقليدي إلى "دار الإسلام" و"دار الحرب". هذا التمييز انعكس بمعنى ما في نهاية الحرب الباردة بواسطة الباحثين الأمريكيين الذين قسموا العالم إلى "مناطق سلام" ومناطق "اضطراب" .. كل من هذه الصور يعكس بعض عناصر الواقع، إلا إنه ينطوي على أوجه قصور»(١٢).

فهذا التقسيم الذي ينتقد هنتنجتون جانبه السلبي، متصلٌ بعُرى لا تنفصم مع تصنيف هنتنجتون ذاته، الذي لا يمكن إلا أن ينطوي على «تفضيل» ما نظري أو شخصي، يتبيّن في الوقت الذي يقرّ الباحث فيه وجود «تمييز» بين كتل حضارية على مرّ الحقب التاريخية المتلاحقة.

ومثل هذا الاسترجاع لا يخدم مسألة التمازج بين الأمم والشعوب المختلفة، الذي ارتفعت نسبته في النصف الثاني من القرن العشرين، وبلغت حالة من الازدهار بعد انتهاء فترة الحرب الباردة. ولاسيما بعد أن شعرت أعداد كبيرة جداً من الناس في المجتمعات ذات الأنظمة الشمولية أنها تمتلك فرصة العيش الحرّ وبناء المستقبل السعيد، عن طريق مغادرة أوطانها إلى أجزاء أخرى من العالم، التي ربما كانت تمثل نوعاً من الحلم بالنسبة لبعضهم.

وما يؤخذ على هنتنجتون في موقفه المعادي للهجرة أنه نابع من «افتراض» يتبنّاه على نحو شائع لدى أوروبيين وأميركيين آخرين، لا يخفي بعضهم انتسابه إلى حركات متطرفة لمقاومة المهاجرين الأجانب أو المواطنين الجدد، مفاده أن هؤلاء المهاجرين - وخاصة الآسيويين والمسلمين - لا يندمجون في مجتمعات البلدان التي يهاجرون إليها، بل يعيشون في «غيتوات» تساهم في وجود «تعددية» ثقافية تؤول عنده إلى إحداث شروخات في المؤسسات المجتمعية، وتصل إلى حدّ بث نوع من التفسخ المجتمعي.

فمثل هذا الموقف لا شك إنه يصدق على بعض الحالات الخاصة أو المتطرفة، لكنه لا يقبل التعميم على الحالات جميعاً، رغم التفاوت الملحوظ في البلدان والأزمان التي يستشهد بمعالجتها هنتنجتون. وهو أمرٌ يكاد يكون موجوداً في صيغ مختلفة بين السكان الأميركيين المستقرين أنفسهم، بتأثير معايير انقسام مجتمعية أخرى، كالثراء وغيره.

فقد أفاد «إدوارد بلاكلي» و«ماري سنايدر» في كتابهما «أمريكا القلعة» الذي يتحدث عن «المجتمعات المغلقة في الولايات المتحدة» بوجود أبواب وأسوار هي عوائق أقوى من أنماط الشوارع التي تفصل بين جماعات عرقية وثقافية متعددة، تتيح السيطرة على الدخول والخروج من التقسيمات الفرعية للضواحي والمناطق المتجاورة على طول البلاد وعرضها.

وذهب هذان الباحثان الأميركيان إلى اعتبار «مجتمعات المكانة (المالية أو المجتمعية) ضمن المنشآت الأسرع نمواً على المستوى الوطني، وبوّاباتها ترمز للتميّز والمكانة، وتحمي مكاناً آمناً له اعتباره في السلّم الاجتماعي. وهي تفتقر إلى وسائل الترفيه المعهودة في مجتمعات الحياة المتميزة، كما تختلف قليلاً عن التقسيمات السكنية النمطية باستثناء وجود البوابات. والباعث وراء وجود تلك البوابات هو الرغبة في طرح صورة للمجتمع، وحماية الاستثمارات الجارية والسيطرة على قيمة المساكن. ويتراوح مستواها بين ملاذات الأغنياء وأصحاب الشهرة، ومنشآت العشرين بالمئة بين الأغنياء، ومنشآت المديرين التنفيذيين في الطبقة الوسطى»(١٢).

ويرى المؤلفان أن مجتمعات الأغنياء وأصحاب الشهرة هي «المجتمعات المغلقة الأصيلة في الولايات المتحدة، فهي قائمة منذ عقود». وهي مجتمعات الصفوة والملاذات المغلقة لبالغي الثراء، تمتد من تلال «هوليوود» حتى الساحل الشمالي الشرقي. ويصفانها بأنها «مغرقة في الخصوصية الانفرادية، متوارية

عن الأنظار عادةً، وموضع حراسة قوية، وهي النموذج الذي تتطلع إليه المجتمعات المغلقة الأخرى المنتشرة عبر البلاد»[١٤].

وقد لفتا النظر في «تمهيد» الكتاب إلى أن المجتمعات المغلقة ليست مجرد شكل آخر للمستوطنة السكانية، بل هي جزء من تحوّل اجتماعي أكثر عمقاً. فالبوابات تعبير تصويري، من وجوه عديدة، عن العمليات المجتمعية الجارية في المجال السياسي والاجتماعي للأمة. ومثلها مثل قضايا اجتماعية عديدة كالهجرة والعمل الإيجابي والإجهاض، لا يمكن حسم الجدال حولها ببساطة نظراً لما تثيره من حاجة إلى مناقشة مجموعة من القضايا المعقدة والمتشابكة، مثل الحقوق والمسؤوليات والممارسات المجتمعية.

ولهذا فإنه لا يمكن أن نغفل مسؤولية الدول التي تقبل المهاجرين في بذل الجهود الكافية لجعلهم يشعرون بالانتماء لمجتمعهم الجديد، إضافة إلى دمجهم في صناعة المستقبل على نحو يجعل منهم مشاركين فعليين وليس مجموعة من المتفرجين أو المراقبين لما يحدث على الساحات السياسية والاقتصادية والإعلامية والعسكرية والثقافية وسواها.

وموقف هنتنجتون من المهاجرين لا ينسجم - أيضاً - مع ما عدّه من خصائص الحضارة الغربية المميّزة، نعني الحرص على تمتع الناس بحقوقهم التي تقرّها دساتير البلدان الأوروبية وفي الولايات المتحدة، بعد أن منحتهم جنسيتها وحق المواطنة فيها.

ويقضي مبدأ «الفرص المتكافئة» الذي يعدّ أحد منطلقات الديمقراطية الغربية ومفاخرها في الوقت نفسه، أن تتجه السياسات المدنية للدول إلى استيعاب المهاجرين ودمجهم في المجتمعات على نحو يجعل منهم مواطنين قادرين على الانخراط في أي فاعليات ثقافية يكون من شأنها تنمية المشاعر المشتركة في بناء المستقبل.

وهذه المسألة هي لبّ الحوار الذي يجب فتحه لدى مناقشة أوضاع المهاجرين إلى الدول الأوروبية والولايات المتحدة، وليس توجيه اللوم إليهم بسبب تمسكهم بعادات وتقاليد وسلوكات حملوها معهم، وكرّروا ممارستها حين لم يجدوا من يقدم لهم بديلاً يتمسكون به في حياتهم الجديدة ويكون عماد تشكيل هويتهم الثقافية ووعي ذواتهم باعتبارها تنتمي إلى محركات هذه الحياة.

الدين والفاعلية السلوكية:

نلاحظ أن هنتنجتون لم يقف - عبر مناقشة أطروحاته جميعاً - عند مناقشة قضية اختلاف محتوى الأديان ذاتها وتأثيراتها، عبر المراحل التاريخية التي عرض للحديث عنها. وذلك رغم أنها ظاهرة تكشف عن نفسها في التحولات التي شهدتها الثقافات التي تناولها بالتصنيف، على نحو لا يقبل الاستثناء، إذ تجلّت في ما عانته الشعوب العديدة في العالم من تغييرات اتخذت شكل الصدامات المسلحة أحياناً بين القديم والجديد.

وفات هنتنجتون أن يلاحظ أن الدين يمكن عدّه في إطار ما يمثل جانب المنتجات الإنسانية، أكثر مما يمكن عدّه في إطار ما يمثل جانب إنتاج الإنسانية؛ على نحو ما أظهرته الحركات الإصلاحية الكثيرة في دول متعددة، أخذت على عاتقها إعادة صياغة محتوى الأديان على نحو يتماشى مع معطيات الأوضاع المجتمعية الجديدة، التي تأثرت تركيبتها بالمنجزات المستجدة والمعلومات المحصلة، مثل ما ذكره هنتنجتون في مواضع عديدة من كتابه.

فقد كانت الأديان تصنع الناس في الماضي - حسب ما تفيده أغلب معطيات الحوادث التاريخية، وكما يبدو أن هنتنجتون يظنّ أنها ماتزال كذلك حتى الآن - لأن الناس كانوا يصدقون أن الأديان مصدر معارفهم عن الوجود وما فيه دون استثناء. بينما يظهر الواقع الذي نحياه - بعد تقدم التكنولوجيا وثورتي الاتصالات والمعلوماتية - أن الناس في عصرنا الحالي لا يستقون معارفهم من

الأديان بل من العلوم، وهم ينظرون إلى الأديان باعتبارها قواعد لسلوكات شخصية تتحرك داخل النفس وتتصل بحياة إيمانية، أكثر مما تفعل في مجريات الحياة اليومية التي غدت محكومة بالقوانين والأنظمة والتعليمات الوضعية الإجرائية.

يقول «ول ديورانت» في حديثه عن تولّد الأديان لدى الشعوب قبل أكثر من ستين قرناً من بداية التأريخ الميلادي: «تعاونت عدة عوامل على خلق العقيدة الدينية، فمنها الخوف من الموت، ومنها كذلك الدهشة لما يسبب الحوادث التي تأتي مصادفة أو الأحداث التي ليس في مقدور الإنسان فهمها، ومنها الأمل في معونة الآلهة والشكر على ما يصيب الإنسان من حظ سعيد، وكان أهم ما تعلّقت به دهشتهم وما استوقف أنظارهم بسرّه العجيب هما الجنس والأحلام، ثم الأثر الغريب الذي تحدثه أجرام السماء في الأرض والإنسان»(١٥).

يضاف إلى هذا ما كان قد أوضحه «جون بويس» في دراسات مقارنة أظهرت أن الدين - منذ بداياته في الحضارات البشرية القديمة - كان نتاج الحياة الإنسانية، وقد تطوّر تبعاً لمعطياتها بل متطلباتها. إذ لاحظ حلول «الشمس» مكان «القمر» في العبادة الدينية قائلاً: «لسنا ندري متى حلّت الشمس محل القمر سيدة على دولة السماء، عند الديانة البدائية؛ وربما حدث ذلك حين حلّت الزراعة محلّ الصيد، فكان سير الشمس محدّداً لفصول البذْر وفصول الحصاد، وأدرك الإنسان أن حرارة الشمس هي العلّة الرئيسية فيما تدرّه عليه الأرض من خيرات؛ عندئذ انقلبت الأرض في أعين البدائيين إلهةً تخصبها الأشعة الحارّة، وعبد الناس الشمس العظيمة لأنها بمثابة الوالد الذي نفخ الحياة في كل شيء حي»(١٦).

وهذا مما يحيلنا إلى ملاحظة أن الدين بصورته العامة أو المجردة لا يزيد على كونه حالة فكرية وعاطفية وسلوكية لدى الناس، وهو لايشكل بحدّ ذاته أي

خطورة مجتمعية مهما كان موضوع ممارستها؛ وهي مسألة أوضحنا بعض جوانبها المهمة من قبل. ومصدر الخطر المنسوب إلى الفاعليات الدينية - عند هنتجتون وغيره من الباحثين الكثيرين - ينحصر في محتوى الفكرة الدينية ذاتها، أي الفهم والتفسير اللذين تفرضهما على المؤمنين هذه العقيدة أو تلك.

وهذا الفهم والتفسير ارتبطا منذ أقدم العصور الحضارية بنبوءة الإنسان تجاه المستقبل، وخضعا لفكرته عن الآتي وما يتوقعه من أحداث، حتى صحّ القول إن النبوءة ظاهرة شاعت على مستوى العالم بأسره، ولم يوجد شعب لم يعرف - بشكل أو بآخر - ما سمّي «وحي الآلهة» قبل أن ينتقل الإنسان إلى وضع الفرضيات العلمية ويقترح العدسات التنبؤية، التي تعدّ عدسة هنتجتون واحدة منها ولن تكون الأخيرة.

ولا شك أن هذا مما جعل «مرقس شيشرون» الفيلسوف اللاتيني والخطيب الشهير (١٠٦ - ٤٣ ق.م) يحكم قبل أكثر من عشرين قرناً من السنين بأنه «لا يوجد بين الأمم من لا يرى شواهد تنبئ عن حوادث المستقبل، وأن بين الناس من يستطيع معرفة هذه الشواهد والتنبؤ بالحوادث قبل وقوعها. وهذا الاعتقاد في القدرة على التنبؤ بالغيب اعتقاد قديم انحدر من عصر الأساطير»[١٧].

بل إن «هيرف روسو» أكد في دراسته الاستقصائية حول «الديانات» التي ظهرت في أنحاء العالم المختلفة على مرّ العصور، أنه «وجد في المجتمعات الأكثر بدائية أناسٌ يختصّون بالاتصال مع القوى التي تسود الإنسان أو تسيطر عليه، يمثلون الجماعة في علاقتها مع المقدس؛ وقد حفل تاريخ الديانات بطائفة من هؤلاء الذين نستطيع أن ندعوهم وسطاء»[١٨] يقومون بمهمة فهم ما تريده الآلهة، وتفسير الأحداث والإشارات التي تعطيها، سواء كان ذلك في مجال الطبيعة أم حياة المجتمعات.

وكان هذا بمثابة صناعة للمستقبل في الثقافات جميعها، إذ كما لا حظ المفكر الفرنسي «بليز بسكال» في النصف الأول من القرن السابع عشر أننا نحن البشر «لا نفكر تقريباً في الحاضر، وحينما نفكر فيه فما ذلك إلا لكي نستمد منه النور الذي يسمح لنا أن نتصرف في المستقبل، فليس الحاضر غاية لنا على الإطلاق. وإن المستقبل هو وحده غايتنا، في حين أن الماضي والحاضر إن هما عندنا إلا وسيلتان»(١٩).

ولسنا بحاجة إلى تمحيص معقد لبيان أن الفاعلية الدينية تختلف من حالة إلى أخرى، رغم اتفاق الفهم والتفسير لدى مجموعة معينة من المتدينين في كثير من الحالات، إضافة إلى اختلاف الفاعليات الفردية مع وجود فهم وتفسير جماعيين مشتركين لدى عدد من الأفراد.

وأقرب ما نشير إليه في هذا الشأن هو ما لعبته الفاعليات السيكولوجية في المجموعة البشرية الواحدة، على مستوى الأسرة النووية والممتدة والقبيلة والعشيرة في المجتمعات القديمة، وعلى مستوى المدرسة والحي والمصنع والمؤسسات المدنية حتى الدولة في المجتمعات الحديثة والراهنة، حيث دفعت المصالحُ الاقتصادية والزيادات السكانية وظروف القهر العسكري وغيرها من عوامل ضاغطة إلى تبنّي عقائد «الاصطفاء الإلهي» أو «الغضب الإلهي» على حدّ سواء، وأقيمت عليها وجهات نظر تنبؤية استمرّت أجيالاً طويلة، مايزال بعضها تراثاً تتناقله شعوب حيّة تعيش حتى اليوم، حسب الظروف والأقاليم والحاجات.

يقول الكاتب المسلم سيف الدين إسماعيل: «الظاهرة الإسلامية في تجلّيها في النصف الآسيوي العربي تتمايز عن تجليها في النصف الأفريقي العربي. والنماذج المختلفة ضمن تميزات تتعلق بذاكرتها التاريخية وعالم خبراتها وموقعها الجغرافي تفرض عناصر نظرة متنوعة من حيث الداخل ومن حيث الوصف القبلي للقارة الآسيوية، فضلاً عن البحث ضمن عمليات مقارنة لا تقف عند حدود الأشباه والنظائر بل التطرق لعلم الفروق والتميزات»(٢٠).

وقد لفت إلى تفاوت تأثير عناصر الظاهرة الإسلامية ذاتها في الوسط الممتد للظاهرة، على نحو يؤكد ضرورة ضبط العلاقة في النظر إلى هذه الظاهرة ضمن سياقاتها الواقعية. وهذا ما جعله يقرّر أن الظاهرة الإسلامية في القارة الآسيوية تعتبر بحقٍ «معمل تجارب» يعبّر عن «نماذج متمايزة» في تفاعلاتها مع الإسلام كإطار مرجعي، وتجليات غاية في التنوّع والتعدد. وجاوز هذا إلى القطع بأن «القسم العربي ذاته في القارة الآسيوية يشكل نماذج شديدة التنوع تتمايز فيما بينها وبين بعضها، فضلاً عن افتراقها عن جوهر النماذج التي يعيشها النصف العربي في القارة الأفريقية»[٢١].

وقد أقرّ هنتنجتون نفسه لدى حديثه عن الحرب في أفغانستان ضد الاتحاد السوفيتي أن «الحرب خلقت تحالفاً مقلقاً من منظمات إسلامية، عقد العزم على دفع الإسلام ضد كافة القوى غير الإسلامية»[٢٢].

لكنه انتقل إلى التعميم في الصفحة نفسها من كتابه، حينما قال: «الحرب الأفغانية تحوّلت إلى حرب حضارات لأن المسلمين في كل مكان كانوا يرونها كذلك، وتجمعوا ضد الاتحاد السوفيتي. وحرب الخليج تحولت إلى حرب حضارات لأن الغرب تدخل عسكرياً في صراع إسلامي، الغربيون دعموا هذا التدخل بأغلبية ساحقة، والمسلمون في جميع أنحاء العالم فهموه على أنه حرب ضدهم، فتجمعوا ضد ما رأوه مرحلة أخرى من مراحل الاستعمار الغربي».

ونحن نلاحظ في معرض بيان حقيقة الأمر، أن هذا الكلام غير صحيح على أكثر من مستوى. فهو لا يشمل النخب السياسية المتعددة الاتجاهات، كما إنه يهمل مواقف الغالبية العظمى من المثقفين غير المتدينين، ويهمل آراء جميع غير المسلمين في البلدان العربية وغيرها من الدول الإسلامية.

وهو يتجاهل ما صدر من مواقف غير قليل من الإسلاميين المعتدلين الذين عرفوا أن الدين كان غطاء للخلافات السياسية والمواجهات العسكرية والمصالح

الاقتصادية التي حرّكت الأطراف المتقاتلة، سواء ذلك في أفغانستان ومنطقة الخليج. ويتغاضى عن آراء أكثرية إسلامية لا يهمّها شيء أكثر من الاستقرار الذي يوفر لها فرص سدّ حاجاتها المتجدّدة، لأنها لا تملك أكثر من قوة عملها في البلدان الإسلامية المترامية الأطراف.

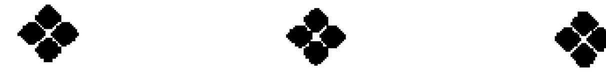
كما يتجاهل هذا التعميم أبسط القواعد المنهجية التي تقضي بالتفريق بين المواقف التي قد تتبنّاها وسائط إعلامية لمخاطبة العوام من الناس، والمواقف الرسمية والعقلانية التي تتخذها النخب الفكرية والإدارات الحكومية في البلدان العربية والإسلامية وغيرها من بلدان تتسم بتشابهات إجرائية لا يمكن التغاضي عنها، ولو أنها اتخذت تسميات مختلفة.

وهنتنجتون نفسه أشار إلى أن الحكومات العربية والإسلامية انقسمت ـ منذ البداية ـ بشأن حرب الخليج، وذكر أن «مصر وسوريا وافقتا على المشاركة بقوات كبيرة، وباكستان وبنغلاديش بأعداد أقل، في التحالف المضاد للعراق الذي نظمته الولايات المتحدة، وأن تركيا أغلقت خط أنبوب النفط العراقي الذي يمرّ عبر أراضيها إلى البحر الأبيض المتوسط وسمحت للتحالف باستخدام أراضيها»(٢٣).

ولا يمكن بعد هذه الإفادة لأي باحث أن يستنتج التعميم الذي أطلقه هنتنجتون بوجود مسألة حرب الحضارات، إلا إذا كان لا يفرق بين ضرب الناس والمدنيين ـ من جهة ـ وضرب القوات العسكرية التي تشكل خطراً على قوات معتدية بعد انتهاء العمليات العسكرية ـ من جهة أخرى ـ على نحو ما حدث في الفترة اللاحقة للحفاظ على المصالح الغربية ـ وخاصة الأميركية ـ تحت مسمّيات أخرى.

وهذا النوع من الحكم يدفع الباحث إلى الشك في النوايا التحليلية لموقف هنتنجتون، في هذا الشأن الذي لم يغب على كثير من المفكرين الغربيين ـ عامة ـ

والأميركيين خاصة، ممن رفعوا أصواتهم عبر وسائط الإعلام والمؤلفات في وجه الولايات المتحدة وتحالفها مطالبين بوقف استهداف المدنيين والتأكد من عدم وقوع أخطاء يموت ضحيتها العشرات من البشر، علاوة على الآثار القاتلة للحصار الاقتصادي الذي فرض على الشعب العراقي - أكثر من حكومته - بسبب التصرفات اللامسؤولة والمرتجلة من جانب المسؤولين الأميركيين عن إدارة الأزمة لا من جانب الشعب الأميركي ذي الأغلبية المسيحية، وخاصة المتديّنين الأتقياء منهم الذين ينادون بالغفران والمحبة حتى تجاه الأعداء، كما ورد في تعاليم «الإنجيل» على سبيل التحديد.



الخلط المنهجي

يصحّ في ما قدّمناه من معالجة للقضايا - في إطار حديثنا عن الفكر الاسترجاعي - أكثر من مسألة للتمثيل على الخلط المنهجي في موضوعات البحث الذي أجراه البرفيسور هنتنجتون في كتابه «صدام الحضارات». وسوف نحاول فيما يأتي أن نقف مع بعض المسائل الأساسية، فنشير إلى مواضع بعينها على مستوى المقدمات والنتائج المتحصلة، ومدى تسويغها الذاتي في مجمل الصياغة العامة التي اكتسبها في السياق.

جدلية الموروث والمُعاش:

يتسم بحث هنتنجتون التحليلي في الثقافات بسمة الخلط المنهجي من خلال عدم ملاحظته أن محتوى الثقافة ذاته قد تغير، في حضارات العالم جميعاً دون استثناء. فهو لا يميز بين الثقافات المكتوبة في الأوعية المتوارثة المحفوظة لدى الشعوب - من جهة - والثقافات العملية التي تسيطر على الحياة البشرية للمجتمعات الحضارية المتعددة.

وقد ذهب إلى أن وجود ثقافة ما في نظم التعليم والخطط الحكومية يكفي لاتجاه الشعب وراءها، أو يكفي لتصنيف هذه الأمة أو تلك في إطارها التفاعلي السلوكي ضمن هذه الثقافة أو تلك. وهو لم يقف على ترتيب النتائج المهمة لما يمكن ملاحظته من أن الغالبية العظمى من شعوب الدول الإسلامية وغيرها من كتل الحضارات الأخرى تعيش - في أغلب الأحيان - غربة حقيقية عن ثقافاتها المكتوبة «الرسمية» بسبب الخلافات الجذرية في تأويل هذه الثقافات

وتحديد الاتجاهات القيادية فيها والأولويات التي يفترض أو يجب أن ترتكز عليها؛ وذلك رغم أنه أشار إلى كثير من هذه الوقائع وما أفرزته من أحداث.

ومما يفيد توجيه العناية إليه ـ هنا ـ مما يتصل بهذه المسألة، ذاك التوجه الذي أبداه هنتنجتون نحو تأكيد «خطر» ثقافات المواطنين الجدد أو «الأقليات» في المجتمعات الغربية، وخاصة الآسيويين والمسلمين، الذين رأى فيهم مكامن للتحرك الاجتماعي المضاد أو السلبي تضرّ بتركيبة الثقافة الغربية، مما ينعكس سلباً في بنية التماسك السكاني للدول الأوروبية والولايات المتحدة.

ولا نعتقد أن البعد العميق لهذا الرأي يخفى على هنتنجتون، الذي يدرّس طلاب العلوم السياسية الجامعيين، وخاصة الجزء المتصل منه بنتائج مراجعة اتجاهات العمل «الإثنو ـ سياسي» التي تؤكد وجود عوامل تساهم في عملية التعبئة السياسية للجماعات الطائفية، التي اعتبر هنتنجتون خصائص حروب الحضارات تنطبق على حروبها.

فقد أفاد قائلاً: إن «الحروب بين العشائر والقبائل والجماعات الإثنية والتجمعات الدينية والدول، كانت سائدة في كل الحقب وفي كل الحضارات، لأنها ممتدة الجذور في هويات الشعوب. هذه الصدامات تتجه إلى أن تكون ذات طبيعة خاصة حيث لا تتضمن قضايا أيديولوجية أو سياسية عريضة تتعلق بمصالح مباشرة لغير المشاركين فيها، رغم أنها قد تثير اهتمامات إنسانية لدى الجماعات الخارجية»[٢٤].

ونحن نلاحظ أن عوامل التعبئة السياسية للجماعات الحضارية التي تعيش ضمن حضارة أخرى غير التي تنتمي إليها، لا يمكن حصرها في المجموعة الحضارية أو الأقلية الثقافية أو الهويّة القديمة، التي تحملها الجماعة. بل إن هذه العوامل هي الأضعف تأثيراً إذا قيست بعوامل أخرى تنبثق من الحضارة الأوسع، التي تعيش الأقليات العرقية أو الثقافية في بوتقتها أو ضمن حدودها الجغرافية أو تقع على تخومها وخطوط الفصل والاتصال فيما بينها.

وهذه العوامل المثيرة للحركات الطائفية والصدامات الحضارية يمكن عدّ أهمها في: المعاملة غير العادلة من جانب الجماعات المسيطرة أو ذات الأغلبية الثقافية، والتنافس مع الجماعات الأخرى بغرض امتلاك السلطة في مؤسسات الحكومة والمجتمع، والاستجابات التي تبديها النظم الحاكمة تجاه الأحداث داخل الدولة وخارجها.

وهي أمور تؤكد أن الصدام الحضاري المحتمل، داخل الدولة وخارجها، لا يمكن ردّه ببساطة إلى واحد من هذه العوامل التي ذكرناها أو تلك التي عدّها هنتنجتون في كتابه، دون الوقوع في خطأ التسرّع أو التعميم، اللذين يتطلّب الإفلات منهما أن يتوافر الباحث على استخدام «عدسة» أقل اتساعاً في الطموح من رؤية مستقبل السياسات العالمية، وأوسع نظراً في فحص المؤثرات الدقيقة التي يؤدي تفاعلها إلى صياغة وقائع أو أحداث معينة قابلة للتحقق، بمثابة ردّ فعل على مواقف أو أحداث جرت بصورة عملية أو تحققت في حيّز الواقع بالفعل.

فشعور جماعة من الجماعات الإثنية بالحرمان من ممارسة سلوكية أو كسب سياسي أو اقتصادي - على سبيل المثال - في بلدٍ ما من بلدان العالم، لا بدّ أن يولّد مجموعة من ردود الأفعال الممكنة، التي غالباً ما يتحقق منها ما تساعد الظروف الأخرى على ظهوره وتحققه، سواء كان ذلك في الكتلة الغربية أم غيرها من كتل الحضارات الأخرى.

ولن يحول دون هذا سوى وجود ظروف تمنع مثل ذاك التحقق على المستوى العملي، حتى لو كانت من جنس آخر يختلف في التصنيف الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي أو غير ذلك. ويصحّ في هذه المفاضلة السلبية القائمة على الخسارة، ما يصحّ على مفاضلة أخرى إيجابية تتمثل في فقدان المكانة، أي تجريد جماعة إثنية أو طائفية من مميزات تتمتع بها، لمصلحة جماعة أخرى أو لأسباب لا تأخذ في اعتبارها تقليص الفوائد أو الامتيازات.

فمثل هذه الفاعليات المجتمعية، التي هي في أحد منظوراتها وأبعادها فاعليات ثقافية حسب تصنيف هنتنجتون، لا يمكن أن تهمل تأثيراتها في أي حديث عن صدام الحضارات من شأنه اتخاذ مواقف على مستوى السياسات العالمية، ولاسيما حين يتصل الأمر بالتخوم أو خطوط التجاور الحضاري.

وقد أكد هنتنجتون هذا المعطى في كتابه غير مرة، ومنه على سبيل التصريح قوله: «حروب خطوط التقسيم الحضاري لها بعض سمات الحروب الطائفية وليس كلها، فهي صراعات ممتدة. عندما تدور في داخل الدول، تستمرّ على الأقل ست مرات أطول من تلك التي بين الدول وبعضها. وحيث إنها تتضمن قضايا أساسية تتعلّق بهوية وقوة الجماعة، يكون من الصعب حلّها عن طريق التفاوض والتسوية. وعند الوصول إلى اتفاقيات، لا تلتزم بها جميع الأطراف في كلا الجانبين، ولذلك لا تدوم طويلاً»(٢٥).

وبغض النظر عن إمكان المجادلة في رقم «ست مرات» الذي ذكر هنتنجتون أن الحروب الحضارية في الداخل أو التخوم تستغرقه، قياساً على مدة الحروب بين الدول، فإنه يمكن القول إن هذا الذي سمّاه هنتنجتون الهويّة الثقافية لا يمكن أن يتولّد في معزل عن محيطه، الذي هو ناتج معقد لتركيبة من الموروثات الثقافية والأوضاع المعاشة ضمن الثقافة الجديدة، وما تحيل إليه من مقارنات ممكنة مع أوضاع الثقافة القديمة أو الأم.

ويحيل هذا التحليل إلى ضرورة أن يأخذ الباحث السياسي وعالم الاجتماع وأي مسؤول معنيّ بأمر رؤية مستقبل السياسات العالمية، مأخذَ الجدّ، موضوعَ مكانة الجماعة وتاريخها بعين الاعتبار. إذ لا يسوّغ - بالمعيار القانوني وغيره - قبول انضمام جماعية إثنية أو طائفة إلى مجتمع جديد انطلاقاً من معطيات راهنة، ثم أن تتمّ بعد هذا مطالبتها بالتخلّي عن ذاكرتها الثقافية ومحو ماضيها ومكانتها بين الناس أو الانسلاخ منها، مقابل مكاسب قد تكون متواضعة

في حالات كثيرة، أبرزها الحصول على فرص تحسين مستوى الحياة الاقتصادية أو رفع مقدار الدخل الفردي أو الأسري(٢٦).

وإن مثل هذه المطالبة التي تصطدم بموانع متعددة أخرى، يسهل استقصاؤها ضمن المعايير السياسية والاجتماعية والدينية والأخلاقية، التي أخذها هنتنجتون أسساً لتحديد الهويّات الثقافية. وهي توضح أن المعاملة الموجهة للناس في مثل هذا الاحتمال من الانضمام الثقافي، لا تنظر إليهم باعتبارهم «غايات» بل «وسائل» لخدمة نظام الدولة. وهذا أمر تتفق على عدم أخلاقيته بحوث عديدة، ينتمي أصحابها إلى غير مذهب فكري في العالم.

والمفارقة الأهم التي يولّدها كلام هنتنجتون عن المواجهة بين الموروث والمعاش من الثقافتين المختلفتين، في مناطق التخوم والبؤر الداخلية للحضارات ـ على المستوى العملي، لا المستوى الأخلاقي الاحتمالي الذي أشرنا إليه ـ تتمثل في أن أستاذ العلوم السياسية صاحب العدسة المقترحة يصدر حكماً ينطوي على نوع من الجرأة البحثية الغريبة.

نعني بهذا قطعه القائل: إنه «عند الوصول إلى اتفاقيات» في تلك الحروب، فإن النتيجة أن «لا تلتزم بها جميع الأطراف في كلا الجانبين»؛ وكأنما لديه «تأكيدات» خاصة أو سرّية أقوى من تلك «الاتفاقيات» التي يقول بصعوبة التوصل إليها أصلاً، ثم ينفي دوامها.

علاقة السياسة بالثقافة:

تشير الدراسة المتعمقة للثقافة أنها حصيلة اجتماع كثير من الإنجازات اللامادية على غير صعيد، منها السياسة والاقتصاد والاجتماع والتاريخ والجغرافيا والقانون والأدب والفنون والأخلاق والدين وغيرها، مما يجعل التركيبة السياسية للمجتمع واحداً من العوامل الفاعلة والمنفعلة في الوجود المجتمعي، تتبادل مع العوامل الأخرى عدداً غير محدود من الأوضاع التي يمكن

أن تنشأ عن التغيرات الحادثة، مهما يكن السبب المباشر لحصول التغيّر، وضمن منظومة معقدة لا يمكن تفصيلها دون تدقيق منهجي يتخذ طرقاً بحثية تتمتع بخصائص معروفة.

ولا يمكن لباحث - أياً كان موضوع بحثه - في الثقافة أن يدير ظهره لمسألتي «الرشح» و«الامتصاص» في القضايا الثقافية، حيث تنتقل ببطء عناصر من مجال إلى آخر؛ كأن يستفيد الأدب من ما تحققه الموسيقا، أو ينجذب الرقص إلى تطبيق تقنيات الطيران، أو يقبل علماء الاجتماع على الاستفادة من نتائج الديموغرافيا في تفسير ارتفاع عدد الجرائم في المجتمع، أو يطبق نقاد الشعر والقصة والرواية أطروحات البنيوية في اللغة على إنتاج النصوص الشخصية لدى الشعراء والقصاصين والروائيين.

فيغدو - في مثل هذه الحالة المتسلسلة إلى ما «لا نهاية» بحسب طبيعتها ذاتها - فصلُ مكوّنات التجربة الثقافية لمجتمع من المجتمعات، بعضها عن بعض خلال فترة تاريخية محددة، ضرباً من المستحيل إذا كان الغرض ردّ أي منجز بعينه إلى أسباب مباشرة وغير مباشرة أدت إلى تحقّقه منعزلاً عن ما سواه من المتداول الثقافي العام في هذا المجتمع أو ذاك.

ويزيد من تعقيد هذا المطلب النظري ما ذكرناه من تأثيرات يحدثها «التراكم الكمّي» على هيئة «تغيّر كيفي» في الموضوعات التي تشكل مجمل الثقافة في المجتمع، أي مجتمع. إذ لا يمكن لباحث مدقق في معطياته حريص في نتائجه أن يجزم بتحديد منجَز ثقافي مجتمعي، خلال فترة زمنية لا تقبل القياس بالسنوات أو الأشهر أو الأسابيع أو الأيام على أقل تقدير، إن لم يكن مضطراً إلى تحديد الفترة بالعقود أو القرون من السنين.

وتظهر في هذه الحركة المتطاولة أو المجتزأة - لأسباب دراسية محددة - منتجاتٌ تدخل في المنجز الثقافي للمجتمع، ولو أنها لم تكن أغراضاً مقصودة

بذاتها أو منتجات مخطط الوصول إليها في مرحلة من مراحل التغير الثقافي الذي شهده المجتمع على الأصعدة الكثيرة في سيرورته.

وينطبق هذا الكلام على السياسة كما ينطبق على غيرها، حين تؤدي بعض التصرفات والسلوكات الفردية والحكومية والمؤسساتية إلى نتائج إيجابية وسلبية معاً، يكون من شأن تفاعلها تولّد أوضاع ومعطيات غير مقصودة بذاتها، لكنها تأخذ طريقها إلى التفاعل مع ما هو راهن من أوضاع ومعطيات، عن طريقي «الاندماج» و«التنحّي»، فيؤدي هذا إلى وجود منتجات ثقافية في المجتمع تتصف بأنها غير محسوبة وغير مطلوبة، لكنها مؤثرة في الوقت عينه.

ويظهر الخلط المنهجي في كتاب هنتنجتون - ضمن الإطار المشار إليه - متعدد التجسدات في قضايا نظرية ومواقف عملية، يتمثل بعضها في دعوته أن يحذو العالم الغربي خطوات العالم غير الغربي في بناء السياسات الخارجية على المعطيات الثقافية الخاصة أو المفردة التي تباعد بين الناس في الحضارات المتعددة، أكثر من وضع تلك السياسات على أساس التقريب بين مشتملات الحضارات المتعددة أو لخدمتها، باعتباره ذلك طريقة فاعلة في المحافظة على بقاء الحضارة الغربية وتعزيز قوتها لمجابهة الحضارات الأخرى.

وهذا الفرض لا يجد له في واقع الثقافات سنداً دائماً، بل ربما كان العكس هو الحالة الأكثر شيوعاً؛ أعني بناء السياسات الثقافية للدولة تبعاً لاتجاه سياساتها الخارجية، بغرض تعظيم المصالح التي ترمي الدولة إلى تحقيقها.

ولا أحد يستطيع أن يتجاهل المواقف المتغيرة والمتغايرة التي اتخذتها دول أوروبية والولايات المتحدة في مناسبات كثيرة، إزاء قضايا دولية اقتصادية وعسكرية وسياسية، جرى بمقتضاها تغيير المواقف الثقافية والإعلامية لتحقيق صفقات مرحلية أو تنفيذاً لاتفاقات طويلة الأجل.

ويعدّ موقف الدولة مما سمّاه هنتنجتون «وقف التآكل» من داخل الحضارة

أو الدولة مثالاً واضحاً لهذه المسألة، فقد قال: «في الحضارات السابقة، مرحلة العصر الذهبي السعيد هذه بتصوراتها عن الخلود، إما أنها انتهت بشكل درامي وبسرعة بانتصار مجتمع خارجي، أو انتهت ببطء وبشكل مؤلم نتيجة للتفسخ الداخلي. ما يحدث داخل حضارة ما، مهم جداً بالنسبة لقدرتها على مقاومة الدمار الذي تسببه مصادر خارجية، كما هو مهم بالنسبة لوقف التآكل من الداخل»[٢٧].

وهذا الردّ عند هنتنجتون لا يمثل - فقط - تكريساً للقول بإخضاع الثقافي للسياسي وليس الديني بغرض الحفاظ على وجود المجتمع، بل يتجاوز هذا إلى نقض نظرة أولئك المتفائلين من الأوروبيين والأميريكيين، الذين يرون في تقليد الثقافات غير الغربية في العالم لما هو شائع من تقاليد الثقافات الغربية ظاهرة تشير إلى أن الثقافة الغربية تمثل العالمية. وهو - بالتالي - حكم بضرورة عدم الاستسلام لمثل هذه الرؤية، التي لن تتركها الثقافات الأخرى تستمرّ فيما لو كانت صحيحة على مستوى الوقائع الراهنة.

وقد أتى هذا الموقف رغم أن هنتنجتون قد اشترك مع كثير من المفكرين الغربيين في الملاحظة القائلة إن ما تحقق في أغلب الكتل الحضارية الأخرى من تحديث، يردّ إلى الأخذ بأساليب الحضارة الغربية، ومن خلال محاولة التقدم على الأصعدة «المدنية» واستخدام منجزات التكنولوجيا. وذهب إلى أن الثقافة المسيّسة، وليس واقع الثقافات الوطنية، هو الذي دفع كل كتلة حضارية إلى ربط الخطوات التحديثية المتحققة بموروثها الثقافي الخاص، زاعمةً لسياستها المتبعة نجاحاً مؤزراً تردّه إلى ما في ثقافاتها الوطنية من عوامل إنتاج ، قادرة على بناء حضارة لا تقلّ تميّزاً عن الحضارة الغربية.

ومما يقوله في بعض التحويلات السياسية الحادثة في هذا الشأن، حول الصحوة الإسلامية التي يعتبرها لا تختلف في طبيعة استجابتها عن السياسات

الآسيوية الناهضة في علاقتهما الحكومية المتفاعلة مع اتجاهات الحركة الثقافية: «قوة الصحوة وجاذبية حركات التأسلم، أقنعت الحكومات بتبنّي المؤسسات والممارسات الدينية، ودمج رموزها في أنظمتها. على المستوى العريض، كان ذلك يعني تأكيد أو إعادة تأكيد الشخصية الإسلامية للدولة والمجتمع. في الثمانينات والتسعينات اندفع الزعماء السياسيون لتوحيد أنظمتهم وأنفسهم بالإسلام»(٢٨).

ولذا فإننا نلاحظ أن من المسائل الجديرة بالمعالجة هنا - ولم يعالجها هنتنجتون، إن لم يكن قد تجاهلها عن قصد - مسألة تتمثل في أن أطروحته لم تسرِ إلى هذا الاستنتاج إلا نتيجة عدم التمييز بين «الهويّة» و«التماهي» وعمليات مقاومة التوحيد بينهما في كثير من الأحوال من جانب المنتمين إلى حضارات غير غربية، على نحو ما ظهر من خلال تعليقات هنتنجتون الاعتراضية وتعقيباته الاستدراكية وإدانته السلوكية، التي أوردها تجاه الأحداث والشواهد التي اقتبسها من كتابات مؤلفين وسياسيين غير غربيين.

قال هنتنجتون: «في أغسطس ١٩٩٥ قال الرئيس جيانج زيمن: إن القوى الغربية المعادية لم تتخلّ للحظة واحدة عن خطتها لتغريب وتقسيم وطننا. وفي سنة ١٩٩٥ كان هناك إجماع عريض من القادة والباحثين الصينيين على إن الولايات المتحدة كانت تحاول أن تقسم الصين إقليمياً وتخربها استراتيجياً وتحبطها اقتصادياً؛ وكانت هناك دلائل على جميع تلك الاتهامات»(٢٩).

وأكد جانباً من وجهة نظره لدى الحديث عن وجه آخر من ثقافة غير غربية، إذ قال: «المجتمع الياباني والثقافة اليابانية مختلفان عن المجتمع والثقافة الأمريكيين. وهذه الاختلافات تبرز في كل تحليل مقارن جاد لليابان والولايات المتحدة. وحلّ القضايا الاقتصادية بين اليابان والولايات المتحدة يعتمد على تغيرات أساسية في المجتمع والثقافة في كل دولة فيهما أو فيهما معاً. هذه

التغيرات ليست مستحيلة، فالمجتمعات والثقافات تتغير بالفعل، وهذا قد ينتج عن حدث سياسي صادم»[٣٠].

كما ذهب إلى التعميم القائل: «النموذج الآسيوي لتسلسل القوة في السياسة الدولية يتعارض بشدة مع النموذج الأوروبي لتوازن القوى. ونتيجة لصورة النظام العالمي هذه، فإن الميل الصيني نحو الالتحاق في السياسة المحلية، موجودٌ أيضاً في العلاقات الدولية. ودرجة تشكيله للسياسات الخارجية تميل للاختلاف حسب درجة اشتراكها في الثقافة الكونفوشية وعلاقاتها التاريخية مع الصين»[٣١].

والباحث الموضوعي لا بدّ أن يلاحظ - إذا أراد رؤية الصورة من جهتها التاريخية - أن الغالبية العظمي من الكتاب الذين دعوا إلى المحافظة على «الهويّة» في الثقافات الإسلامية والآسيوية - على سبيل التأكيد - وغيرهما من كتل حضارية، كانوا موجودين في جميع المراحل التي مرّت بها عمليات التحديث في البلدان الآسيوية والإسلامية - خاصة العربية - بما في ذلك مرحلة السيطرة الاستعمارية الأوروبية في تلك البلدان، حيث ساهمت - خلافاً لما هو مخطط أو متوقع - في تكريس الشعور بالهويّة الوطنية والقومية وما يتفاعلان عبره من محيط ثقافي واضح للعيان، على نحو ما أقرّ هنتنجتون في معالجته مسألة الهويّة.

وقد رفض أغلب الكتاب وقادة الطبقات الاجتماعية كلها تقريباً، ماعدا بعض رموز الصفوة السياسية وبعض الأحزاب الليبرالية واليمينية، أسلوب التماهي مع الغرب على نحو يجعل من البلدان الآسيوية والإسلامية جزءاً منه، نظراً لقيام هذا على «التقليد والمحاكاة» أساساً وليس على «المثاقفة» بين الغرب والأطراف العديدة الأخرى.

والذين كانوا يحملون لواء التماهي السياسي والاقتصادي - إذا صحّ مثل

هذا التحديد الفاصل أو المتحفّظ - من القادة والمثقفين لم يكونوا يمثلون الأغلبية من القادة ولا غالبية الجماهير التي شغلتها مسألة التخلّص من الاستعمار التقليدي (العسكري - قبل غيره) ومسألة التخلص من التبعية الاقتصادية للغرب على حدّ سواء، وأصرّوا على عدم «تبديل» الهويّة تحت شعار مواكبة تجربة التقدم والتحديث.

ولذا أخفقت دعوات التخلص من التخلف والجهل والمرض - وهي مطالب شعبية ثمينة جداً دعمتها الصفوة الثقافية والسياسية دون استثناءات تذكر - في بلدان العالم الثالث، حينما قامت على دعوة أن تكون هذه البلدان «أوروبية في كل شيء» على نحو ما قاله مفكرون ومسؤولون حكوميون من أمثال «طه حسين» في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر»[٢٢]، ومن أشار إليهم هنتجتون في التجربة التركية والتجربة اليابانية وسواهما من التجارب.

وسقطت دعوة «التغريب أو الغربنة» في مجالات الحياة المجتمعية المتعددة، في الغالبية العظمى من البلدان العربية والإسلامية والآسيوية والأفريقية والأميركية اللاتينية وغيرها، فيما انتصرت دعوات «إعادة إنتاج التقدم» التي جعلت من المنتجات المادية (المدنيّة) أساس الفاعلية التحديثية بالدرجة الأولى في واقع تلك الحضارات على اختلاف تجارب الدول المنطوية فيها.

وإذا كانت ضرورة اعتراف الحضارات غير الغربية بأخذها من الحضارة الغربية، إنما هي مسألة تدخل في إطار البحث عن التواصل الثقافي وتحديد مدى التفاعل الذي حدث بين الآخذ والمأخوذ عنه؛ فإنه لا بدّ أيضاً من الاعتراف الجماعي بأن «الثقافة التي لم تأخذ شيئاً عن غيرها» قطّ هي «ثقافة لم تولد» بعد، لأن جميع ما نملكه من تواريخ الأفكار عبر مسيرة شعوب العالم المختلفة يشير إلى حدوث «تبادل ثقافي» متعدد الجهات أخذاً وعطاء.

وهذا أمرٌ أقرّ به هنتجتون - جزئياً - في مواضع متعددة، منها قوله:

«الأزياء الثقافية انتقلت من حضارة لأخرى عبر التاريخ، وإبداعات حضارة ما تتبنّاها الحضارات الأخرى بانتظام. وهذه على أية حال، إما أنها أساليب فنية ليس لها نتائج ثقافية مهمة، أو موضات تجيء وتذهب دون أن تغير من الثقافة الأساسية للحضارة المستقبلة لها. وهذه المستوردات يتم قبولها في الحضارات المتلقية لها إما لغرابتها أو لأنها تكون مفروضة عليها»[٢٢].

وإذ نشير إلى اتساع ساحة المجادلة الممكنة التي يثيرها تحديد هنتنجتون للانتشار الثقافي ضمن الحدود المذكورة، فإننا نجد من المتمّم المفيد في أطروحته أن نشير إلى مسألة شديدة الحساسية في موضوع ارتباط الثقافة بالسياسة، هي ما يتمثل في أن أغلب السياسيين الذين تسلموا مناصب حكومية فاعلة في الدول الأوروبية والولايات المتحدة لم تكن لديهم رؤى ثقافية واضحة، يستمدون منها مواقف تؤسس للسياسة الخارجية لبلدانهم في علاقاتها مع الدول الأخرى.

يضاف إلى هذا أن الأحداث التاريخية لم تسجل حدوث تفاعلات ثقافية مؤثرة بين السياسيين والاقتصاديين وغيرهم من المهتمين بالشؤون الحكومية والعلاقات الدولية، خلال النصف الأول من القرن العشرين، بصورة تواكب مجريات العلاقات الدولية، كما انصرفت عن هذا في الفترة الثانية من القرن نفسه بسبب تأثيرات الحرب الباردة وإفرازاتها الأيديولوجية.

وهذا مما يفسر جانباً مهماً من وجود الحاجة إلى ثورة الاتصالات، التي لا شك أنها نشطت الاتجاه نحو المختزنات الثقافية لدى الشعوب، ووجدت في ثورة المعلوماتية ضالتها المنشودة التي استفادت من مرحلتها التكنولوجية المتقدمة، بعد انتهاء الحرب الباردة على نحو أكثر شمولاً، ودفعت إلى نوع من فترة ازدهار غير مسبوق في العالم جعلت إعادة طرح الأسئلة الثقافية فاعلة - على مستوى السياسة وغيرها - بطرق كثيرة ذات أغراض متباينة؛ ليست صيغة هنتنجتون سوى واحدة ممكنة في منظومتها المتنوعة.

احتمال إعادة الاستعمار:

أحد الأبعاد في استرجاعية هنتنجتون ومحافظته يظهر من خلال تفكيره أن بعض الطرق المناسبة لاستعادة الغرب سيطرة ثقافته على العالم تتمثل في العودة إلى الاستعمار، ولو أنه وصف ذلك بأنه عمل لا أخلاقي، ولا يمكن أن يسوغه اعتقاد الغرب بضرورة تبني المجتمعات غير الغربية نظم القيم والمؤسسات والثقافة الغربية انطلاقاً من الاعتقاد بصلاحيتها لأن تكون عالمية.

فأستاذ العلوم السياسية لا يبحث عن طرق تجعل انتشار الثقافة - ولو كانت الغربية - مسألة ثقافية بالمعنى الإجرائي للكلمة بصورة أساسية، بل يحكم أن السيطرة والإخضاع - باعتبارهما أداتين سياسيتين - هما طريق سيطرة الثقافة في المجتمع؛ مما يجعل الثقافة في طرحه هذا أحادية البعد ومفروضة، تأتي من فوق - مثل القوانين والقرارات والأوامر الإدارية والتعليمات - ولا تنبع من مجمل العلاقات بين الناس.

وهو لا يتورع عن التصريح برأيه أنه كلما مضت الكتلتان الحضاريتان الآسيوية والإسلامية خطوات جديدة في توكيد صلة العالمية بهما، سيكون الغربيون مستعدين لقبول تأكيد صلة العالمية بالاستعمار. حتى يرى أن عالمية الغرب في خطر لأنها قد تؤدي إلى هزيمته، أو هي خطر على العالم لأنها قد تؤدي إلى قيام حرب بين دول مراكز حضارية مختلفة[٢٤].

والمسألة المنهجية المرفوضة في موقف هنتنجتون - هنا - تتمثل في تمسكه بأطروحة «الثقافة تتبع القوة» كأنها نتيجة تجريبية (استقراء) غير قابلة للنقض أو الاستثناء، إذ أشار قائلاً: «الثقافة، كما ناقشنا، تتبع القوة. وإذا كانت المجتمعات غير الغربية سوف تشكل مرة أخرى بواسطة الثقافة الغربية، فإن ذلك سيكون نتيجة لتوسع وانتشار القوة الغربية. الاستعمار هو النتيجة المنطقية الضرورية للعالمية. يضاف أن الغرب كحضارة في حالة نضج، لم تعد لديه

الدينامية الاقتصادية أو الديموغرافية المطلوبة لفرض إرادته على المجتمعات الأخرى، كما إن أي محاولة لعمل ذلك ستكون ضد القيم الغربية الخاصة بتقرير المصير والديموقراطية»[٢٥].

ونحن نلاحظ أن ربط هنتنجتون بين الثقافة والقوة بعلاقة «التبعية» هو أطروحة تكرارية عتيقة، إن لم تكن ـ بحدّ ذاتها ـ في إطار التسويغ النظري القائم على تصورات شخصية غير ملزِمة، فلأنها لا تقلّ زيفاً على المستوى الاعتقادي مما وصف به أطروحة عالمية الثقافة الغربية حينما هاجم فاعلية دعوة التعددية الثقافية في الحفاظ على الغرب أو الولايات المتحدة.

وينكشف وهم هذه الأطروحة في ضوء ما أكدته تواريخ الأفكار في أنحاء العالم جميعاً، إذ أظهرت الدراسات الأنثروبولوجية أن «الصلاحية» هي مقياس بقاء ثقافة معينة واستمرارها في مجتمع معين، خلال مجموعة من الشروط المتفاوتة حسب الزمان والمكان، وليس المقياس هو «قوة» حامل هذه الثقافة تجاه الآخرين، التي يمكن أن تفرضها عليهم شكلياً أو على مستوى قرار منصوص في ورق وغيره مما ينفع في متحف التأريخ.

فلكي تعيش الثقافة بالمعنى الدقيق للكلمة، لا بدّ من رصدها وهي تنمو بين أفراد المجتمع الذي تسود فيه بفعل ما فيها من عوامل ذاتية وكوامن قابلة للتفتح، قبل الحديث عن فاعلية «فرضها» على مجتمعات أخرى.

وإذا كان تطبيق مبدأ «الثقافة تتبع القوة» كفيلاً بإظهار الأحداث التي تشهد بنجاحه دون غيره ـ حسب زعم هنتنجتون والأمثلة التي قدمها ـ فإن هذا يعني أن ثقافات الأمم ذات الحضارات الكبرى جميعها زائفة ولا تمثل الشعوب التي تؤمن بها، بالمقدار نفسه الذي تمثل به القوة الحاكمة التي تفرضها على الشعب أو الضغوط المستخدمة في فرض هذه الثقافات على المجتمع.

إن هنتنجتون يخلط ـ منهجياً ـ بين إمكان فرض ثقافة غالبة على مجتمع

مقهور في بعض حالات تفوقها، ووجود الثقافة في المجتمع بمثابة حامل لقوة المجتمع الذي توجد فيه. وهذا الخلط يؤدي به - فيما لو تمّ تعميمه على المجتمعات كلها - إلى نتيجة واضحة الخطأ، مفادها إن الثقافات لا تمثل مجتمعاتها بصورة حقيقية بل تجسد واقعاً قائماً لا أكثر. وهذا أمرٌ يخالف دعوة هنتجتون نفسه في شأن طبيعة الثقافة الغربية المتميزة بالفرادة، وما تمثله ميكانيزماتها في الكتلة الحضارية التي تشكل نواتها.

والوجه الآخر لهذا الطرح يتمثل في خلط منهجي آخر، بين تصوّر فرض الثقافة عن طريق «الاستعمار» كوسيلة ممكنة بالقوة، وتصوّر الترغيب في اتباع الثقافة عن طريق «الاختيار» كوسيلة ممكنة بالتجريب أو بيان الصلاحية والملاءمة، وغير هذه من طرائق وأساليب قد تلجأ المؤسسات المجتمعية والدوائر الحكومية إلى اتباعها في خططها الخاصة بالانتشار الثقافي الذي تحدثنا عنه.

والواقع أن الحل الذي عالجه هنتجتون للحفاظ على سمة الانتشار العالمية أو الفرادة المميّزة - في صيغتها المتوهمة الغربية - كان يجب أن لا يأتي - ولو في صورة سيناريو محتمل - من خلال إعادة الاستعمار، وإنما بالطريقة التي اقترحها حين قال: إذا جدّدت أمريكا الشمالية وأوروبا حياتهما الأخلاقية وبنيا على العوامل الثقافية المشتركة بينهما، وطوّرا أشكالاً وثيقة من التكامل الاقتصادي والسياسي لاستكمال تعاونهما الأمني في "ناتو"، سيكون بمقدورهما استيلاد مرحلة ثالثة، أوروبية أمريكية، من الثراء الاقتصادي والنفوذ السياسي الغربي. إن تكاملاً سياسياً ذا مغزى، يمكن أن يواجه - إلى حدٍ ما - التدهور النسبي في نصيب الغرب من سكان العالم والناتج الاقتصادي والقدرات العسكرية ويحيي قوة الغرب في عيون قادة الحضارات الأخرى»[٣٦].

إذ يبدو أن السبب الراجح الذي دفع هنتجتون إلى هذين الموقفين المتعارضين: امتلاك أسباب القوة على أساس أخلاقي، والتفكير في فرض

الثقافة ولو عن طريق الاستعمار، باعتبارهما طريقين محتملين للخلاص؛ هو ما يشعر به من خوف ضاغط كشخص وليس كباحث متبصّر.

وقد أعرب هنتنجتون عن خوفه في مواضع كثيرة من مناقشته مررنا بها، وخاصة خوفه مما عدّه عدم كفاية «المبادئ السياسية» لاستمرار قيادة الولايات المتحدة لحركة الحضارة الغربية، وتأكيده وجهة نظره في ضرورة التماسك وامتلاك زمام القوة لتوفير دعم لمقوّمات البقاء.

قال هنتنجتون: «المبادئ السياسية أساس غير مكين لبناء مجتمع يدوم. وفي عالم متعدد الحضارات، للثقافة أهمية كبيرة فيه، ستكون الولايات المتحدة - ببساطة - هي آخر البقايا الشاذة لعالم غربي كانت للأيديولوجية فيه أهمية كبيرة. رفض قانون الحضارة الغربية يعني نهاية الولايات المتحدة التي نعرفها، ويعني كذلك بالفعل نهاية الحضارة الغربية. لو تخلصت الولايات المتحدة من أثر الغرب، فإن الغرب سيتم اختزاله إلى أوروبا وقليل من دول الاستيطان الأوروبي الصغيرة فيما وراء البحار، ومن دون الولايات المتحدة يصبح الغرب جزءاً صغيراً جداً، ومنهاراً، من سكان العالم على شبه جزيرة صغيرة، وغير متساوق مع عظم مساحة أوراسيا. الصدام بين دعاة التعددية الثقافية والمدافعين عن الحضارة الغربية والقانون الأمريكي، هو "الصدام الحقيقي" داخل الفلقة الأمريكية من الحضارة الغربية»[٢٧].

هكذا، يبدو أن الخوف من حالة الضعف المفترَض عند أستاذ العلوم السياسية قد تغلّب في مرحلة من مراحل بحثه - على الأقل - على معطيات المعالجة التحليلية، التي تلتمس في الأسباب الواقعية مسوّغات استمرار الدول والحضارات، ولا تستمدها من مخزون الذاكرة العتيقة المقارنة التي تثقلها مخاوف الإنسان من الزوال والموت، اللذين سيطرا على جهود مفكرين مرموقين في الحضارات الغابرة.

البحث والفعل:

خلط هنتجتون في أطروحته التفسيرية للصدامات الجارية على مستوى الحضارات، بين الأسباب والأدوات. فقد ابتعد عن الأسباب الحقيقية المتمثلة في الفقر والجهل والتخلف، وما تسببه من اندفاعات عسكرية وسياسية واجتماعية، ليجعل سبب الصدامات بين الحضارات في الثقافات المختلفة التي لا تشكل - في واقع الأمر - أكثر من الثوب الذي ترتديه الخطابات المرفوعة بين أبناء الثقافة الواحدة - كل على حدة - لجعل تلك الممارسات السلبية المؤثرة مادياً ومعنوياً، ذات أبعاد حضارية تطال تخريب الهويّة الثقافية ذاتها، في سياق ما تستهدفه من إضرار بالمجتمعات الضعيفة على أي صعيد من الأصعدة التي أشار إليها.

وهذا الخلط بين الأسباب والأدوات لا يقف خطره عند حدود المخالفة المنهجية للفاعلية العلمية، التي لا بدّ أن يلتزم بها الباحث الأكاديمي والأستاذ الجامعي، بل يتجاوز هذا إلى طرح تصوّر يقلب موازين المعايرة في تقويم الأحداث الجارية على المستويات المتعددة في مجالات الحياة البشرية.

فهو يدير ظهره للأسباب الحقيقية المادية، التي تحرك الناس بصورة مباشرة لا تحتمل التأجيل في مراحل حياتهم الفردية كلها - وخاصة حينما تتعلق بالصحة والجوع وتلوث البيئة ونهب الثروات - نحو فاعليات محددة بالظروف الخارجية المشتركة، لكي يلتفت إلى الحديث عن مخزونات ثقافية تجهل سيرتَها التراكمية غالبيةُ الناس في المجتمعات الفقيرة المتخلفة تعليمياً؛ فضلاً عن الصياغات التفسيرية المتعارضة في الأيديولوجيات والأديان المتعددة داخل الكتل الحضارية والدول المعدودة في كل حضارة.

وتعدّ هذه المسألة واحدة من التجاوزات الأخلاقية الخطيرة لدى فلاسفة القيمة والقائلين بصدق الانتماء الاجتماعي للثقافة أو الوطن، علاوة على تناقضها المنطقي. إذ أن قلب الوسائل إلى غايات يجعل من الرداء الثقافي

للمجتمع جسماً وهمياً تنسب إليه التفاعلات المتصادمة، التي لا تشكل في حقيقة الأمر سوى حصيلة للمواقف العديدة الممكن اتخاذها إزاء أحداث ومواقف فعلية أو متصوّرة تدخل إلى العقلية الجمعية للشعب.

والتناقض المنطقي المرافق لهذا، يتمثل في جعل النتائج أسباباً، بحيث يخلق نوعاً من المغالطة المفتعلة، التي لا شكّ أن الحافز الأساسي إليها في حالتنا النقاشية هذه يكمن في صرف النظر عن طريقة لفهم الأحداث، وإحلال طريقة بديلة تخدم أهدافاً نظرية لا تتصل بنتائج إجرائية تفرض نفسها على الفكر بمقتضى طبيعة الاستقراء أو الاستنتاج، بما هما طريقتان في تحصيل المعرفة.

هكذا يتضح كيف تبنّى هنتنجتون نوعاً مخفّفاً - بقصد أو غير قصد - من التفكير الحزبي أو الأيديولوجيا، الواضح في دعوته لرفض التعددية الثقافية في المجتمع الأميركي، والإصرار على تكتيل الولايات المتحدة مع الغرب حضارياً. ويبدو أستاذ العلوم السياسية داعية لفكر يتخذ من قاعدة ثقافية انتقائية - حسب الظروف المناسبة - أساساً لتحريك الأحداث الاقتصادية والسياسية والاجتماعية بين الدول؛ وهي قاعدة ليست بالجديدة الطرح في تاريخ الأفكار.

وربما كانت القيمة العليا لمثل هذه الدعوة لا تكمن في فائدتها التصوّرية وجدواها المرجوّة - بالدرجة الأولى - بل في الجرأة التي يمتلكها الباحث على إعادة طرحها في مرحلة متقدمة من التطور العلمي والتقدم التكنولوجي، رغم أنها سجلت إخفاقاً في التحقق عندما طرحت في فترات تاريخية سالفة كانت أقل تقدماً علمياً وتربتها أكثر خصباً - بالتالي - لرواج مثل هذا الخطاب الانفعالي المستند إلى تحريك الشعور بالانتماء وتهديد الهويّة؛ وبعد انحسار ما سمّي عصر الأيديولوجيا المرتبط بفترة الحرب الباردة.

فالطرح الذي يقوم على تكريس الشعور بوجود فوارق ثقافية تكفي لإقامة تكتلات حضارية على أساسها، يتطلب - أول ما يتطلب - وجود حالة من التفاوت

في المنتجات المادية واللامادية في المجتمعات الإنسانية، تصلح لتعريف الهويّات على أساس ما بينها من اختلاف يجب أن يفوق ما بينها من اتفاق أو تشابه أو اشتراك وغير هذه من علاقات نوعية.

وهذا الأمر - بحدّ ذاته - يكشف عن جانب خفي من حاجة إلى تكريس التخلف في المجتمعات التي يعشش فيها، وزيادة رتبة التقدم في اتجاهات متغايرة ضمن المجتمعات المتقدمة، على نحو يقلل من احتمالات تلاقيها في مراتب حضارية متطابقة خشية أن تتطابق الثقافات نتيجة ذلك، ويفوت على الزاعمين باختلاف الهويّات الحضارية فرص الإبقاء على الاختلاف الذي هو أساس التمايز والشعور بالفردية أو الانفراد حتى العدائية، التي لا يمكن أن تكون شعوراً ناتجاً عن المقابلة بين مثيلين متطابقين أو شديديّ التشابه.

وخلط هنتنجتون بين التحديث كفاعلية مدنية، والقيم الأخلاقية كفاعليات سلوكية ثقافية، إذ ذهب إلى القول: «في عالم الصدام الحضاري والإثني الناشئ، يعاني اعتقاد الغرب في عالمية ثقافته من ثلاث مشكلات: فهو اعتقاد زائف، ولا أخلاقي، وخطر. أما عن كونه زائفاً فتلك الفرضية المركزية لهذا الكتاب»(٣٨).

وقد اعتمد على تلخيص «مايكل هوارد» للمسألة، الذي وصفه بأنه تلخيص جيد، إذ قال: «الافتراض الغربي العام بأن التنوع الثقافي عبارة عن فضول تاريخي يتآكل بسرعة بسبب نمو ثقافة إنجلوفونية عالمية مشتركة ذات توجه غربي تشكل قيمه الأساسية .. وهذا بكل بساطة أمر غير صحيح». وعقّب هنتنجتون مؤكداً أن «القارئ الذي لم يقتنع حتى الآن بحكمة "سير مايكل" هذه، إنما يعيش في عالم بعيد جداً عن العالم الذي نصفه في هذا الكتاب».

ونحن نقول إن ما جاء في افتراض هنتنجتون أن الثقافة «الإنجلوفونية» سائرة باتجاه الزوال، هو كلام قيل في فترات ماضية وتكرّر مراراً للتعبير عن المخاوف لدى بعض الأشخاص أكثر مما كان يناقش الوقائع. وهو لم ينظر إلى

الثقافة من منظور المنجزات المجتمعية «المرنة والمتغيرة» التي تنشأ عن حاجات المجتمع إلى «التواصل» المتجدّد مع المجتمعات الأخرى، بل عمد إلى التأكيد القاطع ـ دون تسويغ كافٍ ـ أن الثقافة تعبير عن حاجة المجتمع إلى الشعور بوجود «الهويّة» إزاء المجتمعات الأخرى.

وهذا يعني أن مفهوم الهويّة عند هؤلاء يفترض وجود المواجهة أو التعريف على أساس «النفي» الممثل في وجود «آخر هو ليس أنا» يحدّد ما ليس أنا في «التصور» لمعرفة ما هو أنا في «الواقع». وهذه مسألة سنعود إليها، على نحو ما فعل «ألفريد هجل» وبعض سابقيه لكي نظهر أنها تصلح في صياغة قضايا «الصراع» بين الحضارات وليس الفرادة وحدها، مما يعني أنها ليست «نتيجة» بقدر ما هي «مقدمة أو مسلّمة» بحثية.

وقول هنتنجتون إن النظر إلى عالمية الثقافة الغربية يعتمد على اعتقاد زائف، يشكل نوعاً من خلطه الفعلي بين ما يمكن تحديده من معالم للتوجهات الثقافية والخطط الرامية إلى مدّ جسور التلاقي مع المجتمعات الأخرى ـ من جهة ـ وما يمكن تحديده من معالم لمنع وجود التواصل والتلاقي مع المجتمعات ـ من جهة أخرى ـ باعتبار التخويف من وجود الخطر على الوجود، وهو ثالث الأوصاف عند هنتنجتون، واحداً من أساليب المحافظة على هذا الوجود.

ولا يمكن لباحث أنثروبولوجي أن ينكر مدى البدائية والسذاجة في تركيز قلق المسألة الثقافية على مثل هذا الشعور الجمعي، الذي كان فاعلاً في مرحلة تخلّف عديد من الحضارات الغابرة، وانتقلت بعض آثاره إلى كتابات المفكرين بعد الثورة الصناعية والحربين العالميتين والكوارث التي لحقت المجتمعات الإنسانية.

ولا نشكّك بحكمنا ـ في سياق صيغته المحدّدة هذه ـ في فاعلية الأسلوب الذي وصفه هنتنجتون وغيره من أجل «التعبئة المجتمعية» بغية المحافظة على الهويّة الثقافية، بل نشير إلى أن الأخذ به لصياغة صورة الوضع الثقافي إنما

يمثل خلطاً تصورياً تمّ بمقتضاه إدخال فرض تحقق بعض النتائج المتوقعة - المنطقية شكلياً - في إطار الوقائع القائمة.

فهذا أمر تكذّبه أو تنفيه المعطيات الراهنة جميعاً، إذ تؤكد أن تفوق الحضارة الغربية على مستوى الإنتاج التكنولوجي - تحديداً - الذي يضمن فرادتها الحضارية (الثقافية) لا يمكن أن ينعكس بمجرد وجود زيادة ديموغرافية لدى الكتلة الإسلامية أو ازدهار اقتصادي في بلدان الكتلة الآسيوية، وهما الأمران اللذان أفاد هنتنجتون وغيره أنهما عرضة لإمكان عدم التأثير الفاعل لأسباب متعددة.

ونجد في هذا مجالاً لتقويض التصور الذي استند إليه القائلون بفرادة قوة الحضارة الغربية اعتماداً على ما عدّوه من عوامل تكوينية لثقافتها. فالأساس المتين الذي تقوم عليه الحضارة الغربية - في رأينا - يتمثل في قاعدتها المادية (المدنيّة) التي تقوم عليها بصورة تجعل من منجزاتها الثقافية (اللامادية) المندمجة بقرينتها - نتيجة وجود الاتصال البنيوي الفعلي بينهما - منظومةً مشتركة من «المحمولات» قابلة للانتقال مع أي استخدام لمنجزات التكنولوجيا في أنحاء العالم، مما أشار هنتنجتون إلى تمركز أعلى درجاتها وأخطر إبداعاتها في أيدي الغرب في أثناء هذه المرحلة التاريخية التي تمرّ بها العلاقات الدولية في واحدة من أهم تجسداتها، بعد ما تحقق من إنتاج ثورتي الاتصال والمعلوماتية.

الوعي الاجتماعي والثقافة

تفيد الملاحظة العلمية أن الناس الذين يعيشون حياة اجتماعية في مجتمع واحد، يمكن التفريق بينهم على أساس شخصي كأفراد لكل واحد تكوينه الجسدي والنفسي والعقلي، وعلى أساس وظيفي تبعاً لما يقوم به الفرد الواحد من وظيفة محدّدة في الحياة الاجتماعية، وعلى أساس اقتصادي وفقاً لما يمارسه الفرد الواحد من عمل، وعلى أساس ثقافي تبعاً لما حصّله كل فرد من معارف وخبرات؛ وعلى أسس غير ذلك كله تندرج في إطار إمكانات التفريق بين أبناء المجتمع الواحد رغم كثير من الاشتراكات التي تجمع بينهم.

وتعدّ مسألة الحراك الاجتماعي - بأبعاده المشار إليها جميعاً - واحدة من خصائص المجتمع الأساسية بل التكوينية في البناء المجتمعي، حتى في أكثر حالات الضبط أو التقييد، إذ تتجلّى عبر ما تمارسه الجماعات والمنظمات والنظم من فاعليات متعددة، تختلف بحسب معايير قابلة للتحديد، وتشترك - من لفيف عريض - في أنها لا تقف عند حدود اشتمالها على عدد قليل أو كثير من أفراد المجتمع.

وانطلاقاً من تعريف البناء الاجتماعي بأنه نسيج العلاقات المنظمة بين الأفراد والجماعات التي تحدّد وتعرّف الحقوق والمسؤوليات المتبادلة، تشكّل الجماعات المنظمة أهم العناصر التكوينية في ذلك النسيج، وخاصة في المجتمعات الحديثة التي تعقّدت فيها الحياة الاجتماعية على نحو غير مسبوق في التاريخ الإنساني، بعد أن مرّت بمراحل متفاوتة عديدة جعلت كثيراً منها يندرج تحت تسمية «المنظمات المركّبة».

وهذا ما يجعل من الضروري لكل باحث يتناول بالدراسة موضوع الحصيلة الثقافية في مجتمع ما، أن يعمد إلى التأكيد على مراعاة وجود الاختلاف المميّز بين الشكل الاجتماعي والمضمون الاجتماعي لأي جماعة، إضافة إلى التمييز بين الأنواع الممكنة التي تتخذها الجماعات على امتداد ما تقوم به من فاعليات الحراك الاجتماعي، وأثناء اضطلاعها بأداء المسؤوليات والمهام حتى الأنشطة الخاصة بها، التي تستخدم فيها عدداً من وسائط التبادل الخاصة والمشتركة مع الآخر الذي يتفق معها أو يختلف.

تعيين حالة الوعي:

هناك فرق عميق بين مصطلحي «الوعي» بمعناه المطلق، و«الوعي الاجتماعي» الذي يتجاوز مجرد إضافة صفة في الاستخدام اللغوي. فالوعي الاجتماعي نتيجة لوجود اجتماعي معيّن، لا بدّ أن يمرّ بمرحلة أو أكثر من التغيّر أو التطور عبر الممارسات الاجتماعية للبشر. وهذا ما يجعله مرادفاً وعيَ الوجود أحياناً، ومختلفاً عنه في أحيان أخرى؛ ويبدو أن الوجود الاجتماعي يعيّن الوعي الاجتماعي، وأن الوعي الاجتماعي انعكاس للوجود الاجتماعي.

وهذا يعني أننا أمام مسألة فلسفية بالدرجة الأولى، أشار هنتنجتون إلى أنها لن تكون مدار بحثه، نظراً لاهتمامه بتقديم عدسة لرؤية الأحداث. كما يعني أن الوعي الاجتماعي ظاهرة معقدة ومركبة من ظواهر الحياة المجتمعية لا يمكن حصر دراستها على مستوى واحد أو من خلال منظور أحادي الجانب؛ ولو كنّا مدفوعين لهذا بأسباب بحثية، فيجب أن لا نمضي فيه إلى شوط بعيد.

وتتبدّى مجالات الوعي - عادةً دون استثناء - عبر الأنشطة الفكرية العملية للمجتمعات الإنسانية المتمايزة، والأوضاع التي يمكن أن يتخذها هذا الوعي وبعض التجلّيات الثقافية التي يمكن أن يدرس من خلالها.

وهذا ما يجعل تعريف الوعي الاجتماعي يجب أن يتجاوز الوقوف عند

حدود المنظور المعرفي الذي يرى أنه انعكاس للوجود الاجتماعي فقط، وأن يدخل في تحليل يميّز بين ما تطلق عليه هذه التسمية، فيجري التفريق بين عبارات عديدة مثل: الحياة الفكرية للمجتمع، الثقافة الروحية، الوعي الفردي؛ إذ جميع هذه الأمور تعتبر انعكاساً للوجود الاجتماعي رغم أنها ذات محتويات ومقاصد مختلفة على مستوى تحليل الواقع العملي.

ورغم أن الباحث المختصّ يستطيع إيجاد تقاطعات مشتركة بين ما تشير إليه العبارات السابقة من إنتاج للمجتمع، لكنه يجب أن يدرك الاختلافات القائمة بينها أيضاً. وهذا ما يجعل التفريق في استخدامها واحداً من الطرق التي تشير إلى أن الوعي الاجتماعي ليس واحداً منها أو مرادفاً له، رغم ارتباطه بها جميعاً.

ولكن هذا يجب أن لا يذهب بنا إلى الظنّ بوجود تمايزات جذرية في طبيعة الوعي نفسه، إذ أن طبيعة الفكر البشري والمؤثرات الخارجية وظروف التشكُّل الاجتماعية تشكل أرضية مشتركة بين المجتمعات الإنسانية، تؤدي بدورها إلى تركيز اختلافات المحتوى الفكري ضمن إطار الموضوع ومكانه اللذين تتمّ دراستهما التحليلية، دون القول بأن القسمة أو الانفراد قائم فعلاً في الواقع.

فالصفة النوعية لشكل الوعي الاجتماعي تتحدّد من خلال طريقة الانعكاس وموضوعه، أي أن الحديث عن شكل - سياسي، قانوني، فلسفي، أخلاقي، وغيرها - يتناول الوعي الاجتماعي في إطار المعطيات والمصطلحات السياسية في زمن الدراسة، وهكذا الأمر بالنسبة لكل من الشكل القانوني والفلسفي والأخلاقي والديني والجمالي وسواها، وليس باعتبار هذا الشكل أو ذاك من الوعي معزولاً عمّا سواه أو مستقلاً أو بعيداً عن التأثر والتأثير، وغير هذه من علاقات.

وسوف نتناول - تباعاً - بعض التسميات المتعددة الممكنة التي وردت في

كتاب هنتجتون دون الإشارة إلى تصنيفاتها الممكنة الكثيرة بالتفصيل، وكانت مصدر غير قليل من الالتباس في فهم مقاصده أو رسم صورة الصدام التي تحدث عنها. وهذا مما يساعد في بيان التركيبة المتاحة لجملة ما يتوافر في كل ثقافة يُراد تناولها بالدراسة المفردة من حدود مميّزة تقيّد الحديث عن «أشكال» الوعي الاجتماعي، والأغراض التي يمكن تحقيقها؛ نظراً لارتباط أشكال الوعي الاجتماعي على نحو مباشر بالعلاقات الاجتماعية للثقافة السائدة، ولو كان هذا على درجات متفاوتة.

الوعي السياسي:

اعتبرت السياسة منذ زمن طويل ـ يزيد على عشرين قرناً قبل بداية التاريخ الميلادي ـ واحداً من مجالات الحياة العملية لثقافة المجتمع الإنساني، وتحفل المراجع المتوافرة في المكتبات العديدة لشعوب العالم بما قام به مفكرون قدامى، ينتمون إلى حضارات مختلفة، من إنجازات مايزال كثير منها مقبولاً، ضمن عدد من المعايير ووجهات النظر لهذا الجزء من التراث أو ذاك، تتصل بملاحظات أولئك المفكرين حول مجريات الوقائع السياسية في مجتمعاتهم، إضافة إلى الدعوات والآراء النظرية ذات الأغراض السياسية.

فالآثار المكتشفة التي تعود إلى حوالي (٢٣٠٠ ق.م) تحوي دلائل على أن حضارة «السومريين» وأنظمتهم الاجتماعية عملت على مراعاة الوعي السياسي لأفراد المجتمع، الذين أذعنوا لمجموعة من الحكام والساسة تفاوتت حظوظهم من التأييد والمعاندة الشعبية، ولمعت أسماء بعضهم حتى بلغوا درجة عظيمة من الإجلال ـ مثل: تموز وجلجامش ـ فرويت عنهم قصص مؤثرة مفعمة بالبطولة، وغدا الأول واحداً من مجموع الآلهة لدى البابليين الذين أقيمت لهم التماثيل، بينما أضحى الثاني بطل أعظم الملاحم في الأدب البابلي[٣٩].

لقد انتشر في الدولة السومرية نظام الإقطاع بصورة ناشطة، وانقسم

المجتمع إلى طبقات، فنشأت السياسة كمجال للعلاقات المتبادلة بين تلك الطبقات، تتبع النظام الاقتصادي على نحو مباشر. وكان كل انتصار على الجيران يعقبه إقطاع القواد والزعماء المقاتلين مساحات من الأرض، ويعفى أصحاب الأراضي الزراعية من الضرائب المستحقة عليهم. وكان من واجب هؤلاء الزعماء، إضافة إلى المحافظة على أرضهم بما هي جزء من أراضي الدولة، أن يقوموا بتقديم الجنود والعتاد للحاكم الملك إذا طلب منهم ذلك[٤٠].

وظهر الوعي السياسي في أبرز صوره ـ كما يبدو في نتاج الثقافات المتعددة التي وصلتنا ـ من خلال ما كان يقوم به أصحاب المصالح المشتركة من ممارسات ـ مباشرة وغير مباشرة ـ لحماية مصالحهم والعمل على الاستمرار في تأكيدها والدفاع عنها، عن طريق مجموعة من الإجراءات السلوكية التنظيمية، وصياغتها في جملة من المبادئ والأفكار والبرامج حتى النظريات[٤١].

وكما تأسس الوعي السياسي بين أفراد الطبقة الأرستقراطية من الحكام والإقطاعيين وتجار العبيد والقادة العسكريين، فكذلك تأسس الوعي السياسي لدى العبيد والأجراء والأسرى والمحرومين وغيرهم من أولئك الذين وجدوا أنفسهم يشكلون طبقة منبوذة اعتبرت خارج المجتمع الذي تعيش فيه، رغم قيامه عليها، وظهرت المصالح التناحرية المتعارضة، التي ساهمت بإدخال تغييرات على الصياغات النظرية بحيث تناسب الفترات التاريخية التي تمرّ بها في كل مجتمع منفرداً.

ومسألة الوعي السياسي هذه تشكل واحدة من المسائل التي اتخذ منها هنتنجتون موقفاً مسبقاً، يتمثل في اعتباره أن ما قدمه من خصائص وصفية للمجتمع الغربي (الليبرالي) تعكس حالته الراهنة إنما هو تأكيد على أن الوعي السياسي متوافر لدى شعوب البلدان الغربية، ولو كان بالمعنى العام، أي إنه ينطبق بصفة شاملة على المجتمعات رغم عدم انطباقه بصفة خاصة على كل فرد

بعينه؛ وهذا حكم «استقرائي» في طبيعته لكن هنتنجتون يورده كأنما هو واقعة لا شك فيها.

وأبرز ما يؤخذ على هذا الموقف المنهجي، أن هنتنجتون - ومن يشاركه هذه النظرة - قد اضطرّ إلى تجاوز مناقشة مسائل عديدة تتصل بطبيعة تكوين الوعي السياسي في كل كتلة حضارية من التي تحدث عنها، حتى غدت الشعوب والمجموعات السكانية في حديثه أقرب إلى «التجمعات» التي تسلك بفعل «نماذج سلوكية» مسبقة التجهيز، على نحو ما أشرنا إليه قبل.

وبدا أن «السياقات الثقافية» التي تحدث عنها هنتنجتون هي معطى «خارج الزمان» لا يتأثر بالأحداث المختلفة والفاعلة المتعارضة، حتى إنه تحدث عن الكتل الحضارية على مدى آلاف السنين وكأنها لم تتعرّض إلا لتغييرات طفيفة؛ وهو أمرٌ أشرنا إلى أن الأنثربولوجيا والسوسيولوجيا تؤكدان بُعده عن الواقع.

الوعي القانوني:

يختلف الوعي القانوني عن الوعي السياسي - في الثقافة الواحدة - بصورة أساسية، من حيث إن الوعي القانوني هو حصيلة الآراء التي تعكس علاقة الناس بالحق القائم، وتصوراتهم الخاصة حول الحقوق والواجبات وشرعية السلوك أو عدم شرعيته. وهذا الحق المشار إليه هو إرادة القوى المسيطرة في المجتمع، التي تصاغ في قوانين تصدرها الدولة.

فالصفة النوعية الأساسية للوعي السياسي تظهر في التعبير عن علاقة معيّنة بالتنظيم السياسي للمجتمع، أما الصفة النوعية الأساسية للوعي القانوني فتبدو في التعبير عن علاقة مع التنظيم القانوني للمجتمع، يضاف إلى هذا ما يقع من فروق في الأهداف والأغراض بين إجراءات النصوص القانونية - من جهة - والفاعليات السياسية من جهة أخرى.

واستداداً لما ذكرناه عن بنية الوعي السياسي نتيجة تركيبة المجتمع السومري، تشير البحوث الأركيولوجية إلى أن القوانين التي نشأت فيه كانت المنهل الذي استمدّ منه «حمورابي» شريعته الذائعة الصيت. فقد نصّت القوانين السومرية أن «الزوجة إذا زنت، جاز لزوجها أن يتخذ زوجة ثانية، لا أن يقتلها». واشتملت على نصوص متعدّدة تنظّم علاقات الزوجيّة والتبنّي والوصية والإرث والبيع والشراء والتداين وغيرها، من مبادئ اعتمدت في وضع أغلب الدساتير الشائعة حتى اليوم في العالم.

كما وجدت محاكم ذات أنواع مفصّلة مختصّة بالنظر في قضايا مختلفة الطابع والمضمون والدرجة، عقدت جلساتها في المعابد، وكان لها قضاتها المعروفون، وكان للمحاكم العليا قضاة مختصون في شؤون محددة، إضافة إلى ما ذكر عن اشتراك بعض الوزراء والقوّاد المختارين في محاكمة الخونة والمعارضين لرغبة الملك أو المتآمرين ضدّه. كما وجدت لجان تحكيم لتسوية الخلافات البسيطة، قبل النظر فيها أمام المحاكم المذكورة.

ويمكن للباحث أن يحدّد غير قليل من محتوى واتجاهات الآراء السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، مما اتسمت به دعوات الطبقة الحاكمة عبر العصور التاريخية، من خلال ما وصلنا من نماذج تحمل أصداء الوعي القانوني في: ما سُمي «توجيهات بتاح حتب» عند قدماء المصريين، وقوانين «المانو» الهندية القديمة، ومجموعة «الكتب الأربعة» عند الصينيين القدماء.

ولا يقتصر الوعي القانوني على إدراك فحوى العلاقة بالنظم القانونية، بل يعني معرفة تنصبّ على سائر الظواهر الحقوقية التي تشمل التصورات الجماعية، إضافة إلى النصوص النافذة وفاعليات صياغتها وطرق ممارستها وحدودها التنظيمية، بل ما تنطوي عليه من إمكانات أيضاً.

إن الوعي القانوني لما ذكرناه في النص السومري الذي يقضي بأن «الزوجة

إذا زنت، جاز لزوجها أن يتخذ زوجة ثانية، لا أن يقتلها» يشمل في الحالة نفسها معرفة أنه يمكن للنساء في مجتمع ما - كما حدث تمثيلاً في الهندي - أن يضعن قانوناً يجعل من حق المرأة اتخاذ أكثر من رجل زوجاً لها، وأن تتصرف بالزوج الزاني حسب ما تراه مناسباً.

وهنتنجتون الذي انطلق إلى بحثه للكشف عن عدسة أكثر فائدة وجدوى لرؤية الأحداث الراهنة والمستقبلية، لم يترك المجال مفتوحاً في الحضارات غير الغربية لتحقيق «تغييرات جذرية» على مستوى القانون، لأنه طوى في الثقافة الموروثة للمجتمعات غير الغربية عنصراً فاعلاً على نحو سلبي أو محافظ، حين حكم - بصورة قطعية غير مسوّغة منهجياً - أن الأجيال اللاحقة (الثاني والثالث ..) لفترة التحديث في الكتلة الكونفوشية - على سبيل المثال - سوف ترتدّ إلى ثقافاتها الموروثة لإعادة تعريف نفسها وتحديد هويّتها.

وإذا كان هذا الاحتمال وارداً - بحق - بل ربما يكون قد حدث في موقف أو فترة أو دولة، فإنه لا يمكن أن يُعدّ قاعدة قابلة للتعميم. وهذا السبب يأتي في مقدمة ما يجعلنا نعود إلى تأكيد ملاحظتنا أن هنتنجتون استخدم أدوات الماضي وقناعته الشخصية بعدم أهلية الثقافات غير الغربية في مجال التحديث الجذري، لكي يحكم أن التحديث في المجتمعات الآسيوية - حسب مثاله المذكور - سيكون باعثاً على إعادة إنتاج ثقافة الماضي، في سياق تكريس الوعي القانوني لبنية المجتمعات المتشاركة في الكونفوشية.

ولا شك أن اعتقاد المسلمين بأن «الشريعة» التي بين أيديهم صالحة للناس جميعاً، في كل زمان ومكان، ساعد هنتنجتون على تأكيد وجهة نظره هذه، حتى طفق يورد الأمثلة عن أن المجتمعات الإسلامية سوف تكرّس الوعي القانوني لإعادة إنتاج ثقافاتها الماضية، وتعيد تعريف هويتها التي تشير إلى مثل هذه التصرفات وتدعو إليها في إطار التمسك بسيرة الأسلاف الصالحين.

الوعي الفلسفي:

يشير هذا النوع من الوعي إلى مجمل الآراء الاجتماعية المتصلة بعلاقة الفكر مع الوجود، والوعي مع المادة ـ وغير هذه من مسائل تدرسها الفلسفة على النحو الذي سنحدّده ـ باعتبارها غير قابلة للحذف من مجالات الفاعلية الفكرية للناس، إضافة إلى فاعلياتهم العملية وعلاقاتهم الواقعية.

فالفلسفة نظام من الآراء يشمل موجودات العالم المحيط بنا دون استثناء، حتى يتجاوز الطبيعة ذاتها، ويعمل على إيجاد صورة تحقق وجود علاقة مقبولة بين الطبيعة وماوراء الطبيعة. وقد أجمع الماديون والمثاليون على أن الفلسفة تهتمّ بدائرة مهمة من الأسئلة حول الروابط المتبادلة بين الوعي والوجود، أي المسائل المرتبطة بنظرة الإنسان إلى العالم؛ وهذا ما يجعل الصفة النوعية للفلسفة أنها نظرة البشر إلى العالم.

وهذا يعني أن الوعي الفلسفي لا يمكن أن ينفصل عن وعي الوجود بالمعنى الدقيق، بل يكاد يسبق كثيراً من حالات الوعي الأخرى، التي لا يمكن حدوثها دون معرفة ما الذي يجري حولنا؛ آخذين بالاعتبار اختلاف الوعي عن مجرد إدراك المحسوس الذي يحيط بنا.

والوعي الفلسفي ليس هو الأفكار، بل وعي العقل الإنساني لما يتمّ إنتاجه من أفكار هي حصيلة الوجود الاجتماعي، وهو ـ في الوقت نفسه ـ النسق الشامل لمنظومات العلاقات التبادلية الممكنة بين الفكر والوجوه، إضافة إلى تلك التصورات المتعلقة بتحديد الطرق والوسائل المناسبة لتنفيذ تلك الأفكار.

وإذا كانت الفلسفة ـ كما وصلتنا في كتب المفكرين القدامى ـ لم تتخذ صياغاتها الوصفية الواضحة، إلا بعد فترات تاريخية متطاولة، فإن هذا يعني ـ في ما يعنيه ـ أن الوعي الفلسفي قد وجد في الفكر الإنساني قبل فترة طويلة من معرفة البشر بنية الفكر الإنساني. وهذا أحد أهم الأسباب الرئيسة التي

أدت إلى تضليل بعض الباحثين الذين عالجوا المسألة بصورة سطحية، فحكموا أن الفلسفة من العلوم الدخيلة في منتجات بعض الحضارات(٤٢).

فقد بقيت الفلسفة لفترة مديدة تضم - إلى جانب معالجاتها المسائل المرتبطة بالنظرة إلى العالم - مسائل علمية عديدة، إضافة إلى محاولات كثيرة دأبت على طمس خصوصيتها المنهجية وخلط بحوثها بغير قليل من المسائل ذات المحتويات الأخرى. ولم تتحرّر من أعبائها الثقيلة إلا بعد قفزات علمية متتالية، واستقلال العلوم عنها، واحداً بعد آخر(٤٣).

ولذا فإن الفلسفة نفسها لم تسلم من محاولات إعادة صياغتها، تبعاً للوعي الفلسفي في هذا المجتمع أو ذاك، سواء في المجتمعات القديمة والحديثة، باعتماد ما يسود المجتمع من منظومات سياسية وأخلاقية واتجاهات اقتصادية وأوضاع عسكرية ومصالح مادية حتى معتقدات دينية.

ومن أبرز الأمثلة على هذا ما كتبه المفكرون اللاهوتيون اليهود والمسيحيون والمسلمون، ثم المفكرون الرأسماليون والاشتراكيون. فقد صرّح - في عشرينات القرن العشرين - جون ديوي في كتابه «إعادة بناء الفلسفة» بضرورة أن يتجاهل التركيب الجديد لها جميع الأطروحات الفلسفية اليونانية حول الواقع والمعرفة، وإقامتها على أسس جديدة.

وصرّح بعض دعاة المادية التاريخية بأن الفلسفة القديمة كانت موزعة إلى أجزاء متفرقة - ومتعارضة أحياناً - وإن طبيعتها كنظرة إلى العالم كانت تنسحب فقط على أنتولوجيتها. لقد كانت تطمح إلى احتواء المعارف حول العالم كلها، ولم تكتفِ بدورها كنظرة إليه(٤٤).

ورغم تصريح هنتنجتون أنه لا يريد وضع نظرية في علم الاجتماع، ولا يطمح في كتابه «صدام الحضارات» إلى تأسيس نظرية فلسفية الغرض، فهو قد اعتمد مجموعة من المنطلقات الفلسفية. وجعل الوعي الفلسفي مستنداً مهماً

بنى عليه موقفه القائل بضرورة تحصين المنتَج الثقافي الغربي، باعتباره كتلة ذات اختلافات «نوعية» عن الكتل الحضارية الأخرى.

وقد التمس تطبيقات هذا في عدّه خصائص الحضارة الغربية، ناظراً إلى قضية وعي الوجود الإنساني في السياق العام لتطور العقل والأسئلة المحورية التي وجّهتها الثقافات المتعددة حول الوجود ومركزية الإنسان فيه - على سبيل التحديد - وما يتصل بهذه المسألة من إقامة «نظرية المعرفة» على «الواقع» أو «المثال» وما يتولّد عن هاتين النظرتين من حالات تبتعد أو تقترب من النموذج الغربي لتحديث العلم، ثم جعله محرّكاً لأي تحديث في ثقافة المجتمع.

لقد أشار هنتنجتون إلى النجاحات الغربية في التكنولوجيا، وأكد على ضرورة استمرار الغرب في الحفاظ عليها، مشيراً إلى أن مثل هذا السباق لن يكتب فيه النصر للمجتمعات غير الغربية إلا بنسب قليلة جداً لأسباب متعددة، وضع فيها مقدمتها عوائق الثقافة غير الغربية التي تتمثل في الاستناد إلى منتجات العواطف والعادات والتقاليد القديمة في صياغة المنتجات الجديدة وتسويغ الابتكارات، باعتبار هذه الأمور لا تتولّد إلا في سياق مجتمعي يشكل تربة صالحة لنموها وتقدمها.

الوعي الأخلاقي:

يشير هذا التعبير إلى مجمل التصورات والآراء الاجتماعية حول ما يعدّه المجتمع بمثابة القيم العليا التي تكمن خلف السلوك الاجتماعي، أي ما يتصل بأنساق الغايات والوسائل والأدوات وما يترتب عليها في مجال مفاهيم تتمتع بالاحترام، كالخير والحق والعدالة والواجب والإلزام وغيرها من أمور، يعدّها المجتمع بمثابة مبادئ منظّمة للسلوك البشري يجب الحفاظ عليها، لأسباب متعددة تختلف من مجتمع إلى آخر وحسب الأزمنة والأمكنة.

ويشار إلى أن اختلاف الوعي الأخلاقي عن نظرية الأخلاق يتمثّل - بصورة

أساسية ـ في أن النظرية تتضمن تعريف المبادئ الأخلاقية ومعاييرها وتعليلها والإشارة إلى تجلياتها في الوجود عامة والاجتماعي منه على سبيل التخصيص، كما تتولى ربط الأخلاق بأهداف تتجاوز الوجود الإنساني إلى الوجود المطلق لتحفظ استمرارها وحمايتها حتى خلودها.

ولذا فإنه لا بدّ أن نشير إلى مسألة ذات أهمية خاصة في موضوعنا، تتلخّص في ملاحظة أن الوعي الأخلاقي يسبق النظرية الأخلاقية، بل إن مجال تطبيق الوعي الأخلاقي قد يكون مضاداً للأخلاق بمعناها المعرفي الدقيق، كامتثال العبد لأوامر سيّده بمقتضى إطاعة المملوك لأمر المالك، رغم قيام علاقة التملّك على أساس يتعارض مع الكرامة البشرية، إذ تعامل الذات البشرية كأداة وليس كغاية كما تقتضي الأخلاق.

وتترتّب على وجود الوعي الأخلاقي في المجتمع نتائج قد لا تكون أخلاقية أيضاً، فخضوع الأفراد للقوانين والنظم والسياسات الناظمة عمل أخلاقي بحدّ ذاته، لكن الأغراض التي تقوم عليها تلك الضوابط غالباً ما تتمثّل في تحقيق مصالح مشتركة، تضحّي بغير قليل من المصالح الفردية، أي تنطوي على الظلم الذي يعدّ عملاً منافياً للأخلاق.

لكن هذا كله لا ينفي أن يكون الوعي الأخلاقي منسجماً والمفاهيم الأخلاقية التي تعنى بها النظريات الأخلاقية، وأن يكون تطوير هذا الشكل من الوعي واحداً من المقاصد الاجتماعية التي ينحو إليها التنظيم في المجتمع، وهذا ما يجعل ربط الوعي الأخلاقي بما قدمناه واحداً من الأساليب التي تقوّي العلاقات الاجتماعية وتساعد على تطوير المجتمعات نفسها.

وهنتجتون في معالجته لم ينظر بكثير عناية إلى التمييز بين هاتين المسألتين، وقد عدّ في نتاج الثقافة كل أخلاقٍ جزءاً يتفاعل مع الراهن من الأحداث ويخدم المرحلة التي يعيشها. وهذه النظرة «البرغماتية» للقيم الأخلاقية

تتفق ـ على الأقل من الناحية الشكلية منهجياً ـ مع اتجاه هنتنجتون إلى الدفاع عن «الفردية» و«معارضة التعددية الثقافية» في الوقت نفسه، بغرض الحفاظ على بعض خصائص الثقافة الغربية، التي رأى في تغييرها أسباباً كافية لزوال الولايات المتحدة بل كتلة الحضارة الغربية كلها.

وتتمثل ثنائية «اللاأخلاق ـ الأخلاق» في هذا الموقف من خلال دعوة أستاذ العلوم السياسية إلى تحصين ثقافته الوطنية (الغربية) على المستويات الحضارية، ودعوته إلى وفاق عالمي تخفّ احتمالات الحروب فيه إلى حدّها الأدنى رغم اعتباره مثيراتها حضارية الطابع نابعة عن الثقافة. فالشر الذي يهدّد الخير في معالجته يكمن في «طبيعة الثقافة» الغربية أو غير الغربية، وأثر كل منهما في استثارة عواطف الناس ومواقفهم، أكثر مما يكمن في «عادات الفهم» و«النماذج السلوكية» التي جرى اعتبارها خيراً يجب الحفاظ عليه أو بذل الجهد لإعادة إنتاجه.

التعددية الثقافية والوعي:

أظهرنا من خلال ما عرضناه جوانب من ارتباط الوعي الاجتماعي بنشاط الإنسان، الذي يعتبر الشرط الأساسي لنشوء مجتمع وثقافة، بالمعنى الدقيق للكلمة. فقد أظهرت الدراسات التجريبية أن العمليات النفسية تتبادل التأثر والتأثير بما يحيط الناسَ من ظروف مختلفة، وأن العمليات والمخزونات النفسية لا توجد فعلاً إلا إذا وجدت بنية مادية يظهر النشاط الإنساني من خلالها.

وهذا يعني أن بنية الوعي ـ بشقّيه الفردي والجماعي ـ مندمجة ببنية النشاط البشري العام، بما هو فاعلية اجتماعية، على نحو تتداخل فيه محتويات الوعي الفردي والوعي الجماعي ومعطيات الواقع الاجتماعي المحيط والمؤثرات الناتجة عن الممارسات والتجارب الاجتماعية، وينتقل ذلك إلى جميع الأدوات والوسائل التي يستخدمها الأفراد والجماعات في نقل مخزوناتهم المعرفية من جيل سابق إلى آخر لاحق، بطريق مباشر أو غير مباشر، لتكوين ثقافة.

ونظراً للعدد غير المحدود من الحالات التي يمكن أن ينتقل بها ذلك المخزون الهائل من المعارف، فإننا نتوقع تعقّداً غير يسير في تحديد مجالات تكوين الوعي الاجتماعي، عبر الممارسات الحضارية غير المحدودة للناس في أي مجتمع. وهذا مما يسبغ على النشاط الاجتماعي نفسه - من الناحية المواجهة - قابلية التأثر بما تنتجه الأنشطة والممارسات الإنسانية من روابط وعلاقات مرشّحة للتعدّد والانتشار والتكرار؛ آخذين بالاعتبار أن تكرار العلاقات الاجتماعية وتعدّدها لا يعني - في أي حال من الأحوال - إعادة نسخها كما لو كانت صورة على الورق أو شيئاً قريباً من هذا.

إن مجالات الوعي الاجتماعي تمثّل تحديدات افتراضية خاصة لرؤية ما هو عام غير قابل للإحاطة التفصيلية الكاملة، ولذا تشكل الوظائف الاجتماعية التي يحقّقها الوعي صفة نوعية لكل تحديد افتراضي خاص من تلك التحديدات، لأن الوعي الاجتماعي متضمّن في فاعليات الناس ويعبّر عنها في الوقت نفسه.

ويتضح بهذا أن الوعي الاجتماعي يقوم بوظائف متعددة، في شرح الأوضاع والعلاقات والقوانين والأغراض والإجراءات والأفكار والتصورات حتى العواطف وغيرها، مما يمكن الإشارة إليه في تكوينات الثقافة بدرجات متفاوتة، من خلال ارتباط أيّ منها بالحاجات الاجتماعية في وقت معيّن.

كما يتضح الدور المهم الذي تلعبه التربية في المجتمع، مهما يكن الزمان والمكان اللذان يحدّدان وجوده الواقعي. فكل مجتمع يهتمّ بتطوير المعرفة، وبتوصيل التجربة الاجتماعية، وبالتحكّم بالعلاقات؛ فيعمد إلى ممارسة ما يدعى «تنظيم الإنتاج الفكري» الذي يشكّل وعي أبنائه.

وتتعدّد الطرق إلى هذه الغاية، كما تختلف الوسائل وتتمايز الأدوات، ويبدو للباحث أن الاحتمالات الممكنة في تصنيف النتائج ليست مما يندرج تحت

عنوان واحد أو عدد قليل من العناوين، إلا إذا كان القصد من هذا هو تبسيط المسألة المطروحة بغرض الدراسة.

وإن أول الأمثلة على الاختلافات الكثيرة الممكنة في التصدّي لدراسة الوعي الاجتماعي، من خلال إشارة التفريق التي ألمحنا إليها في التربية ـ مثلاً ـ التي هي بعض مجالاته، ما نراه من أنساق معرفية مختلفة متعارضة يحاول كل مجتمع أن يدخل فيها ما يريد له الاستمرار في الوعي الاجتماعي، بدعوى أن نسقه كفيل بتحقيق ذلك الوعي، ويتمّ تسخير الإمكانات المتوافرة واستحداث الأساليب والأدوات التي تحقق هذه الغاية؛ فلا يكون هذا ـ في نهاية المطاف ـ إلا نوعاً من تقييد النشاط البشري في المجتمع، بقصد خدمة أغراض معيّنة دون سواها، أي منع ممارسة النشاط البشري.

وربما كان من أكثر الشواهد التاريخية دلالة في هذا الشأن ما قيل عن المبادئ الأساسية التي ارتكزت عليها الأنظمة الاقتصادية الطبقية لتحقيق مصالح أفراد كل طبقة طبقة، سواء في ذلك الإقطاعية والرأسمالية والاشتراكية، من خلال ممارساتها التربوية الاجتماعية العامة، عبر الفاعليات الإعلامية والدينية والثقافية والفنية والرياضية، وتكريسها العادات والتقاليد والأعراف والاتجاهات التي تخدم ذلك بدرجات متفاوتة.

لقد رأى بعض المفكرين المسيحيين الأوائل ضرورة الإبقاء على أرستقراطية النظام الإقطاعي في الحياة الاجتماعية، مع مراعاة تخليصه من الشوائب التي علقت به مما يصطدم بأحد تعاليم المسيحية، كالمحبة والتعاون والإخاء والتضحية والبذل والسخاء. ورأى آخرون من المسيحيين الأوائل ـ أيضاً ـ أن وضع المبادئ الدينية الواردة في «الإنجيل» موضع التنفيذ بصورة شاملة، كفيل بإقامة النظام الاجتماعي الشامل الذي يحقق العدالة في أحسن صورها[٤٥].

وسوّغ المفكر المسلم «ابن خلدون» الحرب والغزو والاستيلاء، والأعمال

العدوانية الأخرى التي يقوم بها الأقوياء ضدّ الضعفاء، انطلاقاً من رأيه في أن «العصبية» أساس المُلك، إذ ذهب إلى القول: «إن المُلك يدعو إلى نزول الأمصار؛ وذلك لأن القبائل والعصائب إذا حصل لهم الملك اضطروا للاستيلاء على الأمصار لأمرين: أحدهما ما يدعو إليه الملْك من الدعة والراحة وحطّ الأثقال واستكمال ما كان ناقصاً من أمورِ العمران في البدو. والثاني: دفع ما يُتوقع على الملْك من أمر المنازعين والمشاغبين، لأن المصر الذي يكون في نواحيهم ربما يكون ملجأ لمن يروم منازعتهم والخروج عليهم وانتزاع ذلك الملك الذي سموا إليه من أيديهم، فيعتصم بذلك المصرِ ويغالبهم»(٤٦).

وتعتبر الأيديولوجيا ـ التي اعتبر هنتنجتون أن عصرها قد انتهى ـ واحداً من المجالات التي يتبدّى فيها الوعي الاجتماعي في صوره الواضحة، وقدم المؤلفون الاشتراكيون نموذجات كثيرة ضافية لتأثيرات هذه المسألة وانعكاساتها في الوجود الاجتماعي، على نحو ملفت للنظر. كما إن دراسة المخزون الجماعي المشترك بين الناس، من المشاعر والأهواء والآراء والاتجاهات والعواطف السائدة في المجتمع، أي ما يسمى «السيكولوجية الاجتماعية» تكشف لنا غير قليل من مجالات الوعي الاجتماعي والممارسات المرتبطة بالظروف المرافقة لأي حالة من الحالات التي نستعرضها.

ورغم ما تنطوي عليه عبارة السيكولوجية الاجتماعية من غموض في التحديد، أدى إلى الاختلاف حول المقصود بها تماماً، فإن القول بأنها «العتبة الأولى للوعي الاجتماعي» أو القول إنها «جزء من الصعيد الأدنى للوعي الاجتماعي» أو القول إنها «وعاء التكوينات الفكرية المتنوعة الذي يقع تحت مستوى الآراء والأفكار» يمكن أن تساعد ـ جميعاً ـ في تحديد مجال استخدام هذا المصطلح في دراسة مجالات الوعي الاجتماعي، بغية تعميق معرفتنا وتدقيق محتوى البحث.

وقد ذهب «بارانوف» في دراسة حول «بنية الإدراك الاجتماعي» إلى تقسيم الوعي الاجتماعي إلى وعي نظري ووعي يومي، باعتبارهما صعيدين لانعكاس الواقع، وهما جزءان من السيكولوجية الاجتماعية، إذ يعكس كل منهما الروابط الشخصية العاطفية الفعلية بين الناس تجاه ما في الحياة الاجتماعية من علاقات بينهم. وقرّر أن محتوى الوعي التابع للسيكولوجية الاجتماعية لم يتمّ وعيه بصورة كافية بعد، وهو غير واضح تماماً على المستوى النظري.

ويشير هذا القرار إلى أن الوعي النظري ينصبّ على المعطيات الأساسية الموضوعية، أما السيكولوجية الاجتماعية فلا تضع بين أيدي الباحثين أكثر من انعكاس لأحد وجوه الوجود الاجتماعي، الذي يتمثل في سلوك الفئات الاجتماعية ضمن مجتمع محدّد تجاه العالم الذي يحيط بها.

ويؤدي هذا القول ـ بصورة واضحة ـ إلى تأكيد وجهة النظر التي ترى في السيكولوجية الاجتماعية أحد مجالات الوعي الاجتماعي المطبوعة بطابع العاطفة بالدرجة الأولى، ثم التكوّن العفوي، وفقدان المنهجية، وعدم التوجيه، وغير هذه من سمات لا يقبل العلماء غيابها عن مجال البحث العلمي، رغم ما تحمله السيكولوجية الاجتماعية من دلالات.

وقد أظهر ما قدمناه من معالجة المسائل التي أشار إليها هنتنجتون، في إطار فرزه الثقافي على أساس ديني، أنه لا بدّ من إقرار التداخل والتكامل بين مجالات الوعي الاجتماعي المختلفة، وضرورة الالتفات إلى ما يقوم به كل باحث من تقسيمات أو يقدمه من فروض المشهد المنفسح أمام التناول العلمي دون موانع، ولكن دون أن نتنقّل ـ أيضاً ـ من تصوّر المستقبل المرجّح للثقافات الحالية، إلى الجزم بأن ما سيحدث هو عين التصور الذي وصفناه.

ويؤكد ما قلناه عن وجود أنواع ومجالات متمايزة للوعي الاجتماعي، وجودَ أنماط وأوضاع مختلفة له، تجعل الثقافات مختلفة فيما بينها على مستوى الكتل

الحضارية، إضافة إلى اختلافها على مستوى التصنيفات الأخرى الممكنة، دون أن يؤدي هذا إلى وجود تباين في «طبيعة التشكل الثقافي» في البيئات المجتمعية التي ذكرنا أنها تكاد تكون مكررة في حراكها الاجتماعي، دون أن يتكرر إنتاج موجبات وجودها التي تحتاج - بالضرورة - إلى مقاصد وغايات قابلة للتحقق، وبغير هذا تضمحل الثقافة وتتراجع في المجتمع وربما أخلت المكان لأخرى أكثر فاعلية.

ويقدم لنا تاريخ الثقافات أمثلة غير محدودة على ما يكمن وراء استمرار مخلّفات الماضي في وعي البشر، في مجتمعات تختلف أنظمتها الاقتصادية والسياسية ومرتكزاتها الأخلاقية والأحداث التاريخية التي مرّت بها.

ويمكن لطريقة «الدراسة التاريخية للوقائع» أن تقدم لنا واحدة من أفضل السبل التي تساعد في رسم صورة لأوضاع الظواهر المجتمعية التي تعدّ الثقافة واحدة منها عبر المراحل التاريخية المتتابعة. وهي تكشف - بدورها - عن أوضاع العادات والأعراف والتقاليد في مجتمع معيّن، وما ارتبط بها من أنواع الوعي الاجتماعي في فترة زمنية محددة أو موقع جغرافي دون آخر، وتأسست المعطيات الحضارية على هدي من تراكماته المادية واللامادية على نحو ما ذكرناه قبل.

الفصل الرابع
الحوار في صراع الحضارات

أظهرنا في الفصلين الثاني والثالث من هذا الباب ـ في سياق مناقشة آراء هنتنجتون ـ بعض الجوانب من ميلنا إلى القول بوجود الصدام الحضاري والصراع الحضاري معاً، رغم تأكيدنا على وجود التباسات بينهما لم تقف عند حدود الخلط التعبيري في إطلاق الاصطلاحين، بل تعدت هذا إلى الصياغات الفكرية في مجالات السياسة الدولية وغيرها.

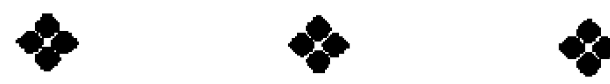
ورغم عدم موافقتنا على القول بتصنيف للحضارات الموجودة في العالم ضمن زمر محددة العدد، على نحو ما فعله هنتنجتون وغيره، فإننا سوف نعود ـ هنا ـ إلى التدقيق في مسألتين أساسيتين، قبل الدخول في وضع تصورنا لحوار مفيد بين الحضارات، يكون أداة لبناء مستقبل الإنسانية. المسألة الأولى تتمثل في العلاقة بين الثقافة والحضارة وما يتصل بهذا من الحديث عن هويّة الجماعة أو الشعب أو الأمة، والمسألة الثانية تتصل بتدقيق مفهوم الصراع وعلاقته بالحوار الذي يمكن إجراؤه بين الحضارات السائدة في الدول والمجتمعات المتفاوتة.

وربما كان من المفيد أن نؤكد ما أشرنا إليه من أن الابتعاد عن التأسيسات النظرية في معالجة بعض المعطيات المجتمعية والأحداث الجارية، على نحو ما صنع هنتنجتون وباحثون آخرون، لا يعني الابتعاد عن الاستفادة من المواقف الفكرية المؤسسة على منطلقات ونظريات تستمد تماسكها من أبنية متكاملة

لايصعب على الباحث المتخصص أن يسمّي اتجاهاتها أو تصنيفها البحثي والاعتقادي، بل ليس من المستحيل ردّ بعض أجزائها إلى منطلق نظري دون آخر.

ولا يعني هذا الكلام أن أي موقف نظري يتخذه كاتب في موضوع معين، عادةً ما يكون واضحاً في فكر الكاتب الذي يتبنّاه، وإن كان هذا ما يجب أن يكون في حالة الباحث المختص. إذ تشير ملايين المؤلفات المطبوعة إلى وجود تناقضات ضمنية في مواقف وكتابات ودعوات كثيرة جداً صدرت عن كتاب مرموقين في مجالات تخصصهم، وهي تشكو من غموض الرؤية النظرية أو بناء غير قليل من نتائجها على استنتاجات مغلوطة أو ترجيحات شخصية، وغير هذه من أمور تتسرب إلى هيكلية الدراسة التحليلة والتركيبية فتفقدها أهميتها العلمية جزئياً أو كلياً.

ولا يشمل هذا الحكم - من قريب ولا بعيد - ما تتيحه حرية البحث من استخدام الباحث أقوال الآخرين المتعددة التصنيفات منهجياً، ربما إلى درجة التعارض أو التناقض، في معالجة فكرة معينة يريد في النهاية أن يوضح بها غرضاً محدداً يقيم على أساسه موقفاً نظرياً أو عملياً يصلح لإقامة قضية حوارية.



الهوية الثقافية والحضارة

ينتمي الحديث عن الثقافة في المجتمع إلى ما سماه المختصون التقليديون في دراسة الحضارات البشرية «الأنثربولوجيا الثقافية» التي تدخل في إطار حزمة «الأنثربولوجيا الاجتماعية» إلى جانب حزمة أخرى هي «الأنثربولوجيا الطبيعية أو البيولوجية»[1] لتشكل الحزمتان نطاق الأنثربولوجيا العام.

إلا إن بحوث الأنثربولوجيا شهدت تولّد فروع متعددة خلال الفترة التالية، بتأثير ما حققته العلوم المختلفة من تقدم ترافق بمعطيات التكنولوجيا وإنجازاتها العملية وتطبيقاتها. فكان من ذلك: الأنثربولوجيا الوصفية والأنثربولوجيا السياسية والأنثربولوجيا الاقتصادية والأنثربولوجيا الطبية[٢] والأنثربولوجيا الحضرية والأنثربولوجيا النفسية[٣] والأنثربولوجيا التطبيقية[٤] وغيرها.

ومما يعني الباحث في الشؤون السياسية التي عالجها هنتنجتون في كتابه «صدام الحضارات» أن يطلع على «متانة أساس» وجهة النظر التي استند إليها أستاذ العلوم السياسية في أطروحته المتصلة بقيام الثقافة على الدين، واعتبار الثقافة هي المحرك الأكثر فاعلية - وإن لم تكن المحرك الوحيد - في الحضارات السائدة أو الأكثر اتساعاً وشمولية في العالم خلال الفترة الحالية. وذلك لكي نقدّر مدى الثقة التي يتمتع بها هذا الأساس الذي أقام عليه هنتنجتون أطروحته، وبالتالي نسبة الصدقية في أحكامه واستنتاجاته التي توصّل إليها أو أطلقها، وما يرتبط بهذا من «قيمة» بحثه.

فقد دأب الأنثربولوجيون المتعددون في مجالات التخصص على إرجاع

الفضل في نشأة «الأنثربولوجيا الثقافية» وتطورها وتنظيم موضوعاتها في إطار واحد هو الثقافة، والتعريف الذي قُدّم لها ومايزال سائداً حتى اليوم رغم ظهوره عام ١٨٧٨م إلى «إي بي تايلور» الذي قال: إن الثقافة هي: «ذلك المجموع المركب الذي يضمّ المعارف والمعتقدات والفنون والعادات والأخلاق والقوانين وأي مهارات وقدرات أخرى اكتسبها الإنسان باعتباره عضواً في مجتمع ما»(٥).

وهذا يعني أن دراسة ثقافة أي مجتمع، سواء كان في العصور القديمة أم الحديثة أم المعاصرة، تتيح لنا التعرّف على طرق التفكير ونماذج الفعل الإنساني. وتقدم صورة تشمل من المعطيات ما يصلح للانتقاء، علاوة على فهم الأسباب وتفسير المواقف وإصدار الأحكام، بل اتخاذ ردود أفعال وتشكيل استجابات إزاء هؤلاء الناس أو أولئك من الذين سبقونا في الوجود الواقعي زمنياً أو يتقاسمون معنا الحقبة التي نحياها.

ولقد أشار «ميلفيل هرسكوفيتز» إلى وجود مئات التعاريف للثقافة، تقدم بها علماء مختصون، وأصحاب نظريات مرموقة في الأنثربولوجيا، اختلفت فيها الاتجاهات المؤثرة والأغراض البحثية والظروف الثقافية وأمور أخرى فاعلة. واستنتج ما يشبه التعريف المشترك بين أغلبية الأنثربولوجيين للثقافة، فرأى أنها «ذلك الجزء من البيئة الذي صنعه الإنسان»(٦).

وهذا التعريف المختصر ـ رغم بساطته البادية ـ يستقرّ فيه اعتراف ضمني بأن حياة الإنسان تدور في وسط طبيعي ومحيط اجتماعي، واعتراف بأن الثقافة أكثر من مجرد ظاهرة بيولوجية، فهي تشمل جميع العناصر التكوينية للوعي الإنساني المتحصل في إطار الجماعة عن طريق العلم الواعي أو بوساطة حركة الإشراط التي بيّنها علماء النفس، كالمهارات المتعددة الأنواع والنظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها، والعقائد وأنماط السلوك المتنوعة.

وأهم ما يشير إليه هذا التعريف ـ أيضاً ـ هو أن «الثقافة نقيض المواد

الخام» الداخلية والخارجية التي تنبثق عنها. فهي تصوغ المواد التي يقدمها العالم الطبيعي، على نحو يلبّي الحاجات ويكيّف السمات الفطرية بصورة تتوافق مع القدرات الإبداعية والاكتشافات، وتخلق ردود أفعال تؤلف مظاهر السلوك الإنساني العام.

وإننا لنجد في هذا السبر العميق للمسألة التعريفية في الثقافة نواةً واعدة لقاعدة منهجية، توفر غير قليل من الابتعاد عن المماحكات الأيديولوجية التي أعلن هنتنجتون حرصه على الابتعاد عنها، رغم أنه حرص على إدراج بعضها في مقابلة بعض، لكي يتسنّى له تأكيد وجهات نظره المحورية.

إن اعتبار «الثقافة نقيض المواد الخام» - أو ما اختصرناه من قبل بكلمة «لامادية» - يصلح أساساً منهجياً لتوجيه الانتباه إلى ما في الحضارة الواحدة من منتجات ثقافية إلى جانب منتجات أخرى هي مواد خام (مادية)، على النحو الذي يتطلب الاهتمام بما بين النوعين من «تناقض» في أي مجتمع بشري.

وإذا كنا سنعود إلى معالجة هذا النوع الصميمي من التناقض، فإننا نؤكد - على نحو ما قلنا في غير موضع - أن واقع الأمر في هذا الجانب من أطروحتنا يقدم «عدسة» لا تقلّ فائدة وكثرة جدوى عن ما قدمه هنتنجتون لرؤية ما يحدث على مستوى السياسة العالمية، وتوقع جانب من الأحداث التي قد تمرّ بها العلاقات الدولية في المستقبل.

كما إن الحضارة الواحدة - التي أشرنا إلى اشتمالها على منتجات مادية (مدنيّة) ومنتجات لامادية (ثقافة) - تنطوي في سياقها الإنساني العام، الذي هو جزء لا يتجزأ من طبيعتها التكوينية ذاتها، على أطروحات متناقضة ضمناً بحسب تركيبتها الوجودية، التي لا يمكن إحداث أي تغييرات واقعية «حقيقية» فيها دون أن تطرأ تغييرات على «الهويّة» التي تفردها وتميّزها وتكسبها سمة «الكينونة» أو الوجود في مكان وزمان قابلين للتحديد.

وإذا طبقنا هذا على ما قدّمه هنتنجتون من حديث عن الثقافة، نجد أنفسنا مدفوعين إلى ملاحظة أن مؤلف «صدام الحضارات» لم ينظر بصورة متعمقة خاصة إلى الثقافة، بل إنه تبنّى موقفاً شائعاً منها يتجاهل حالتين مختلفتين فيها قد تصلان إلى حدّ التغاير - إن لم يكن التناقض - أحياناً.

- الأولى: حالة الثقافة التسجيلية الموجودة في اللُّقى والآثار والوثائق المادية، التي وصلتنا واستقرّت على حالة محدّدة لا تختلف باختلاف الفترة الزمنية اللاحقة عليها؛ وهي ما يمكن تسميته «الموروث الثقافي» أو «الثقافة الموروثة».

- الثانية: حالة الثقافة السائدة التي تؤثر في اتخاذ القرارات وتشكيل فكرة الأجيال الحالية عن المجتمع الذي ينتمي إلى هذه الثقافة أو تلك، باعتبارها شيئاً غير مستقر أو حياً مايزال قابلاً للتغيير؛ وهي ما يمكن تسميته «المتكوّن الثقافي» أو «الثقافة المتحصّلة».

فالنوع الأول - أو الحالة الأولى - من الثقافة لا تطالها التغييرات بفاعلية «ذاتية» تأتي من ظروف الثقافة نفسها، ويحتاج أي تغيير فيها إلى تدخّل لاحقٍ عليها، لأنها ثقافة سابقة على ما هو راهن بالتعريف. وهذا الاختلاف المهم بين نوعي الثقافة الواحدة أو حالتيها، يجعل من أي محاولة تفسير أو إضفاء جديدين غير موروثين في ثقافة الماضي نوعاً من التحوير أو التزوير أو عشرات الأشياء التي يمكن وصف مثل هذا الفعل بها، على مستوى التقويم الموضوعي.

وهذه الملاحظة المنهجية تتصل بصورة مباشرة بما قدمه هنتنجتون وغيره من أطروحات حول مسألة «الهوِيّة» الشائكة، التي كانت واحدة من القضايا الشديدة النظرية، لم يعالج هنتنجتون منها سوى الجانبين الإحصائي والوصفي، في سياق تقديم جداوله ومعلوماته الرقمية وترتيب الاستنتاجات المتصلة بمستقبل السياسات العالمية اعتماداً عليها، وكأن الشعوب والثقافات أمور قابلة للتلخيص والاختزال في جداول ومقابلات رقمية ومعادلات رياضية.

لقد تجاهل هنتنجتون ـ بنسب متعددة ـ إمكان تسليط الضوء على الحاجة الماسّة لإجراء بحث جدّي من جانب أي راغب في رؤية أدق وأكثر فائدة للسياسة العالمية، موضوعه الفرق القائم بين مسألتين تناولهما كما لو كانتا متطابقتين هما «إدراك الهويّة» الثقافية على الصعيدين الفردي والجماعي، و«تشكيل الهوية» الثقافية على الصعيد المجتمعي الذي يتسم بغير قليل من نشاط الحركة الفاعلة والمنفعلة، قياساً على المستوى الفردي.

وهذا التجسيد النقاشي في أطروحة هنتنجتون ـ بطبيعة الحال ـ لم ينظر بعناية كافية إلى «التناقض» الكامن ضمن الحضارة الواحدة، إضافة إلى تجاهله «التناقض» فيما بين الثقافات المتعددة التي تنضوي في أي كتلة حضارية من تلك التي اعتبرها «كبيرة» وذات «ثقل نوعي» يجعلها تستحق التصنيف في رتبة مؤثرة على مستوى السياسات العالمية، وكذلك تجاهل ما أشرنا إليه من «تناقض» في بنية الثقافة الواحدة في المرحلة الواحدة.

وسوف نقف ـ في ما يلي ـ عند مثالين للمعالجة التطبيقية، يظهران أن مناقشة هنتنجتون كانت أقرب إلى ترجيح «الأيديولوجيا» من قربها إلى ترجيح «الواقعية» التي تستند إلى نوع من «البرغماتيزم» الأميركي الذي لا يصعب على الباحث المختص أن يشير إلى مواضعه.

التعددية والتنوع في الثقافة:

المسوّغ الأساسي لتقديم هنتجتون نموذجه الخاص بتقسيم الحضارات ـ حسب تصريحه ـ مبنيٌ على صلاحيته للتعامل مع الواقع دون «تبسيط شديد» ودون ابتعاد عن «الواقعية» حباً بالتعقيد النظري. وهاتان السمتان تطرحان للمناقشة ثلاث قضايا أساسية على المستوى المعرفي، نلخّصها في التساؤلات الآتية:

ـ هل يتنافى الواقع مع التبسيط الشديد ؟

- هل يتنافى الواقعي مع النظري دائماً ؟.

- هل يمكن الجمع بين التعقيد النظري والبساطة الشديدة ؟.

ونشير إلى أن ما قدمناه - حتى الآن - قد تكفّل بالإجابة النافية عن السؤالين الأولين، كما إنه مهّد للردّ بالإمكان على ثالث الأسئلة المذكورة. ومما يجلي هذه المسألة على نحو أوضح، ما لاحظه هنتنجتون نفسه في نموذجه الثقافي لرؤية العلاقات الدولية من «تغيّر دعامة النظام الدولي».

فقد قال: إنه في «أثناء الحرب الباردة، كان النظام السائد هو نتيجة سيطرة كل من القوتين العظميين على كتلتها ونفوذ كل منهما في العالم الثالث. أما في العالم الناشئ، فقد أصبحت القوة الكونية أسلوباً قديماً، وأصبح المجتمع الكوني حلماً بعيد المنال .. مكوّنات النظام في عالم اليوم الذي أصبح أكثر تعقيداً وأقلّ تجانساً، موجودةٌ في داخل الحضارات وفيما بينها»(٧).

ونحن نوافق على الشق الأول من كلام هنتنجتون، ونراه يمثل نتيجة يمكن استخلاصها من الأحداث التي جرت ومازال تجري، على ساحة السياسة الدولية. إلا إننا لا نوافق على الشق الثاني من هذا الكلام، الذي يتصل بالحكم على أن «مكونات النظام» في عالم اليوم غدت موجودة داخل الحضارات وفيما بينها.

فهذا الشق يمثل رؤية مسبقة الصنع «حزبية» تمليها وجهة نظر هنتنجتون الداعية إلى إبقاء التمايز الثقافي بين الناس، بل معارضة الدعوة إلى إنتاج حضارة عالمية لا تكون غربية، انطلاقاً من قناعته بأن التميّز الغربي - الذي صرّح إنه لا يعني التفوق حسب قوله - هو الأكثر ترجيحاً في الاستمرار.

كما إن هذا الحكم - على المستوى المعرفي - ليس استنتاجاً تفرضه مقدمات وجود عمليات التثاقف بين الدول في فترة ما بعد الحرب الباردة في عالم اليوم،

الذي قال هنتنجتون إنه أصبح أكثر تعقيداً وأقلّ تجانساً، والذي نراه ـ حسب معطيات الواقع ـ أقلّ تعقيداً وأكثر تجانساً بسبب المؤثرات الواضحة التي أدى إليها الاستخدام الدولي المشترك لكثير من الأدوات والوسائط والأجهزة والمعدات والآلات، التي وفّرتها التكنولوجيا ـ وخاصة الاتصالية ـ بين الشعوب والثقافات، وجعلت التقاربات بين المجتمعات المتعددة في العالم الراهن على نحو غير مسبوق في التاريخ.

ويتصل بهذا ما ذهب إليه هنتنجتون حينما حكم أن: «العالم يجب أن يتمّ تنظيمه على أساس الحضارات، أو لن ينظّم أبداً»[٨]. فهذا الكلام الحاسم الذي يتناقض مع واقع التغيّر الثقافي في المجتمعات البشرية، يشكل خروجاً واضحاً عن حدود «نموذج التوقع» أو «العدسة» التي كلّف هنتنجتون نفسه مهمة تقديمها لتكون أكثر فائدة وأجدى نفعاً من غيرها.

حتى إن هذا الحكم يشبه عملية إطلاق نار على النموذج المقترح لإعدامه، فتتكسر العدسة التي يجزم هنتنجتون أن البشرية إن لم تستخدمها فسوف تبقى في الفوضى ـ أو عدم تنظيم العالم على الأقل ـ أبداً. هذه النتيجة الغريبة التي تورّط هنتنجتون في الإدلاء بها، جاءت منسجمة مع حدّة كثير من الأحكام الدينية التي أطلقها غيره من الأصوليين، إذ بنى نموذجه الحضاري على قناعته الشخصية بأن الدين هو العامل المهمّ في عالم اليوم، الذي يعطي الثقافة هويّتها ويفسح لها في المجال لوعي هذه الهويّة لدى الشعوب المشتركة في كتلة حضارية دون أخرى.

وتمّ هذا رغم الحكم الجازم الذي قدّمه هنتنجتون، عبر الاستشهاد بأقوال عشرات الكتاب والمسؤولين التي أشرنا إلى أنها تؤكد أن الدين شكلّ ـ على مدى فترات تاريخية عديدة من حياة الشعوب ـ عاملَ تفريق وتدمير وليس عامل تجميع وبناء. وهذا الواقع ـ الذي تجاهله هنتنجتون في تصوّره للعالم ـ ينفي

وجود أيّ مسوّغ لقلب هذا الاستنتاج العملي والتاريخي إلى عكسه، بعد انتهاء فترة الحرب الباردة، التي يبدو لأي متتبع مختص أنها لم تنتهِ فعلاً في كثير من الأحيان.

وقول هنتنجتون إن «العالم لن ينظّم أبداً» إنْ لم يتمّ تنظيمه على أساس الحضارات، خلال الفترة الراهنة، يشكّل مخالفة منطقية لأبسط قواعد نموذج هنتنجتون نفسه، الذي أعلن - منذ بداية بحثه - أنه ليس بصدد تفسير النظام العالمي أو وضع نظرية في علم الاجتماع أو السياسة، وقال إنه استمدّ نموذجه من رصد الأحداث في الواقع.

فها هو يحكم - خارج مجريات الحوادث والواقع - بأن العالم «لن ينظّم أبداً» رغم إشارة الأحداث الجارية إلى تحقيق تقدم تنظيمي على المستويات الدولية جميعاً، في مجالات الاقتصاد والسياسة والتسلّح والبيئة، وتزايد أعداد المؤتمرات المعقودة وتنوّع المعاهدات المبرمة، لتخفيف التوترات العارضة ومنع انتشار أسلحة الدمار الشامل ومكافحة الإرهاب وحماية البيئة وتعميم المخترعات وتنمية الدول الفقيرة، وغير هذه من كثير لا يمكن أن يتحقق بين عشية وضحاها على مستوى دول العالم، التي لا يستطيع نموذج هنتنجتون ضمان أنها ستكون أفضل حالاً بتكريس التمايز الحضاري بين الكتل التي عدّها.

وهكذا يبدو أن الدافع الحقيقي لحكم «عدم التنظيم» القاطع، لا يكمن في الواقع ولا النموذج الحضاري المقترح، بل ينبثق عن خوف شخصي من ضياع فرصة التفاهم التي يعتقد أنها سانحة بين الدول لإقامة مجتمع متعدد الحضارات والقطبية - إذا حسن الظنّ - يحفظ لكل منظومة وجودها بالتفاهم المتبادل حول البقاء والاستمرار. وهو أمرٌ - في رأينا - يمكن فهمه، ولكن لا يمكن ضمانه.

ولذا لم يخفِ هنتنجتون معارضته لوجود «التعددية الثقافية» حتى خارج

المجتمع الأميركي، فهو يؤسس موقفه على قاعدة نظرية أو نوع من الأيديولوجيا، رغم تصريحه بعدم الانشغال بها. وقد ظهر هذا في مواضع عديدة، يتمثل واحدٌ من أكثرها بياناً في معالجته أطروحة التحديث الاسترالية، بعد أن عدّ استراليا واحدة من الدول «الممزقة» في العالم.

قال هنتنجتون: «إذا كانت المجتمعات غير الغربية تريد التحديث، فيجب أن يكون هذا على طريقتها وليس على الطريقة الأوروبية، وأن تحاكي اليابان وتبني على ما لديها من تقاليد ومؤسسات وقيم تستخدمها»(٩).

فهذا الموقف مبنيٌّ على ملاحظة هنتنجتون القائلة: «القادة السياسيون الذين تسيطر عليهم فكرة متغطرسة بأن في إمكانهم إدخال عناصر من الثقافة الغربية، فإنهم لا يستطيعون دائماً كبح أو إزالة العناصر الجوهرية في ثقافتهم الأصلية. وعلى العكس من ذلك، فإن الفيروس الغربي بمجرد أن يسكن مجتمعاً آخر، يصبح من الصعب استئصاله».

ولا نحتاج إلى كثير تعمق لتأكيد أن هذا الكلام لا يشكل استنتاجاً تجريبياً ولا نظرياً، فهو رأي هنتنجتون الشخصي القائم على معارضة وجود التعددية الثقافية، ويتجاهل - فيما يتجاهل - أن كلاً من التحديث والثقافة لا يشكل كتلة صمّاء تؤخذ قطعة واحدة أو لا تؤخذ.

أما تخويفه غير الغربيين بأن الفيروس الغربي صعب الاستئصال من أي مجتمع غير غربي يسكنه، فهو تصوير «كاريكاتيري» لا يمثل الواقع أيضاً، لأن ما سمّاه الفيروس الغربي - بالمعنى المجازي - شيءٌ لا وجود له على المستوى الحسي المسوّغ لإجراء عملية الاستئصال. وهو أشبه بـ«الغول» الذي لم يره أحد رغم وجود آلاف الضحايا المزعومة له، مما كانت الثقافات البدائية تدّعي حمايته أو محاربته لعناصر حضارية بذاتها.

الفيروس الغربي لا يدلّ على شيء محدّد من تجربة الحضارة الغربية،

وهو بهذا «فزّاعة» للدول الممزقة والضعيفة، أراد بها هنتنجتون صرف دول «الآخرين» عن النموذج الغربي للمحافظة عليه، بدعوى نصحها بالبناء على ما لديها، رغم إفادته المسندة بكثير من الشواهد أكدت احتمالات انطواء تلك الثقافات على عوامل سلبية مما يكرّس التخلف والجهل والأساطير والخرافات.

وهكذا يبدو جانب من النصح دعوة لدول ممزقة لكي تزيد من تأثر وضعها الراهن بمفرزات الفترات الماضية، من خلال العمل على إفساح المجال أمام إعادة إنتاج الظروف الحضارية المسيطرة ذاتها، عبر تكريس الثقافة الخاصة. يضاف إلى هذا ما يمكن أن يلاحظه المدقق من التطرف والتعالي وعدم احترام اختيار الآخر؛ هذه القيم السلبية المنطوية في حكم هنتنجتون الذي يجعل من الثقافة الغربية ـ القائدة والمتفوقة تكنولوجياً – حسب رأيه – شيئاً صعب الاستئصال.

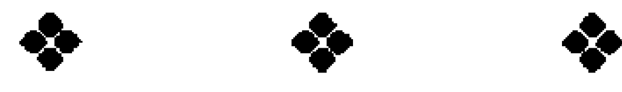
ومما يلقي ضوءاً على البواعث العميقة لهذه المسألة ـ من جانب آخر ـ تحذير هنتنجتون من اضمحلال الغرب في الرؤية المباشرة له من السطح المتغيّر، في أكثر من اتجاه وعلى غير صعيد. فهذه الرؤية التي تعدّ تعبيراً عن الشعور بالمسؤولية والقلق من جانب أستاذ ومواطن غربي تجاه بلده، أمرٌ لا اعتراض عليه ضمن هذا الإطار؛ لكنها تخطت الموقف الاحترازي وتحوّلت إلى أمر يدخل في قدرة العدسة المقترحة على التنبؤ.

ولم تأخذ هذه العملية التنبؤية بعين الاعتبار أن التغيّرات التي تطرأ على أحوال الثقافة الغربية، إنما تواكبها تغيّرات في أحوال الثقافات الأخرى في العالم، كما إن الربع الأخير من القرن العشرين قد شهد تشاركاً دولياً في مقادير كبيرة جداً من المعلومات، جعلت من الضروري لأي ثقافة أن تدخل تعديلات متفاوتة على نظرتها للمعطيات الموروثة والمحصّلة في وقت واحد معاً.

ولم ينظر هنتنجتون ـ بالقدر نفسه من الاهتمام والاعتبار ـ لما يتصاعد من أصوات مشابهة لصوته التحذيري في كثير من المجتمعات الأخرى، على اختلاف

حضارات العالم السائدة، تزعم وجود حالات من الانحدار والزوال والتقهقر على المستويات كافة، بينما لا تقدم براهين على هذا إلا من خلال معطيات ثقافية محددة تقف في طليعتها الأخلاق والعادات والتقاليد والطقوس الموروثة.

وهذا ما يجعلنا نرى في موقف القول بزوال الغرب، كغيره من مواقف زعم زوال غيره من الحضارات بسبب الابتعاد عن النموذج الثقافي الموروث، نوعاً من الفروض النظرية الجدالية نشك في أن عدسة هنتنجتون كافية لرؤية أبعاده الحقيقية، فضلاً عن أن هذا ليس من أغراضها.



ولقد تحدث هنتنجتون عن حالة التوجهات الثقافية في النصف الأول من القرن العشرين الذي شهد تحديثاً واضحاً بعد الحربين العالميتين، والوضعية التي اتخذتها بعض الشرائح المجتمعية تجاهها، في موازاة الوضع الديني السائد آنذاك، فقال: «في النصف الأول من القرن العشرين، كانت النخب المثقفة تفترض أن التحديث الاقتصادي والاجتماعي يؤدي إلى ذبول الدين كعامل مهم في وجود الإنسان. هذا الافتراض كان يشترك فيه المرحّبون بهذا التوجّه والمندّدون به على السواء.

العلمانيون من دعاة التحديث كانوا يرحبون بالمدى الذي وصل إليه العلم والعقلانية والبراجماتية في القضاء على الخرافات والأساطير واللاعقلانية والطقوس التي تكوّن جوهر الأديان الموجودة: المجتمع الناشئ سيكون متسامحاً، عقلانياً، عملياً، تقدمياً، إنسانياً، وعلمانياً.

المحافظون المنزعجون على الجانب الآخر، حذّروا من العواقب الوخيمة لاختفاء المعتقدات والمؤسسات الدينية والهداية الأخلاقية التي يقدمها الدين وتتعلق بسلوك الفرد والجماعة. النتيجة النهائية ستكون: الفوضى والفساد وتقويض الحياة المتحضرة»[١٠].

فهذا مثال من أمثلة كثيرة لم يميّز فيها هنتجتون على نحو منهجي بين مجموعة من الأمور التي تدخل في «بنيان الثقافة» على نحو ما فعله الأنثربولوجيون وغيرهم من السوسيولوجيين في دراساتهم التي طمحت إلى إصدار أحكام قريبة من تمثيل الوقائع، أو توفر البعد - ما أمكن - عن التعميم الذي لا يخدم منهجية البحث العلمي.

ومن هذه الأمور - هنا على سبيل المثال - عدم تمييزه بين مفهومي «العنصر» و«المجموع» في الثقافة، إذ يشير المفهوم الأول إلى «أصغر وحدة» يمكن تحديدها في الثقافة، بينما يشير المفهوم الثاني إلى « مجموعة من العناصر» المؤتلفة معاً في مجال من المجالات.

وأمرٌ آخر - على سبيل المثال أيضاً - عدم تمييزه بين مفهومي «النموذج» و«الدائرة» في الثقافة الواحدة، إذ يشير المفهوم الأول إلى ما تتخذه الثقافة من «شكل يميزها» عن ما سواها في المجتمعات المتجاورة، ضمن «مجموعة من أنماط» الحياة المتشابهة في «دائرة» ثقافية محدودة بالزمان والمكان وغيرهما.

ومثل هذه المعالجة هي التي سمحت لأستاذ العلوم السياسية أن يتجاهل التعددية والتنوّع في الثقافة الواحدة، حتى في أضيق الأطر، حينما أصدر أحكامه المهمة، رغم إقراره بوجودهما. فمن هذا أنه طفق يتحدث عن «علمانيين» و«محافظين» في بلدان العالم المختلفة، دون إشارة إلى أن ما هو «محافظ» هنا قد يكون «علمانياً» هناك، في مقابل حالات غير محددة أيضاً من: التسامح والعقلانية والتقدم والإنسانية والعلمانية، والفوضى والفساد وتقويض الحياة المتحضرة.

ولذا فإن أحكامه التي أطلقها إزاء تلك التأسيسات، التي أشارت إلى وجود اختلاف الوقائع في حياة المجتمعات، دون تحديد استنتاجاتها المنهجية، لم تأخذ بعين التمحيص منعكسات المؤثرات المتنوعة والمتعددة في سياق المجموعات

الثقافية المعنية، ضمن النموذج الواحد أو الدائرة الواحدة، علاوة على الكتلة الواحدة. وهذا مما جعل أحكامه تنطبق - باعتبارٍ ما، رآه مسوّغاً لأنه أراد التوصّل إليه أو أراد فرضه - على الحقب والحالات المتعددة المختلفة من حراك السياسات الدولية.

وقد كرّر موقفه حينما كان يتحدث عن فترة الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين، إذ قال: «السياسيون في المجتمعات غير الغربية لا يفوزون في الانتخابات عن طريق إظهارهم مدى تغرّبهم أو تعلّقهم بالغرب، بل إن المنافسة الانتخابية تغريهم، بدلاً من ذلك، بتقديم ما يتصورون أنه يرضي المطالب الشعبية التي عادة ما تكون عرقية ودينية في طبيعتها. والنتيجة هي التعبئة الشعبية ضد النخب ذات الثقافة والتوجهات الغربية»(١١).

فرغم أن هذا الحكم أشبه بالإفادة المعلنة عن قناعة خاصة أو موقف أيديولوجي، إلا إنه لم يستطع إلا أن يلاحظ - في الموضع نفسه - أن السلطة العسكرية في الجزائر حالت دون وصول الإسلاميين إلى تولّي الحكم، وأن حالات متعددة في الهند والبلدان الإسلامية كانت نتيجتها عدم وصول الفئات الطائفية والعرقية ذات المطالب الدينية والإثنية المتشددة إلى تسلّم زمام السلطة، مما فوّت الفرص - في النهاية - على وصول المحافظين والماضويين إلى فرض اتجاه ثقافة يجعل الموروث سائداً على ما تحتاجه المجتمعات النامية في مسيرتها الصعبة اقتصادياً، كما هو الشأن على الأصعدة الأخرى.

وإذ تحدث هنتنجتون عن «ظهور الحركات الأصولية» لم يستطع - كذلك - إلا أن يقرّر الملاحظة التي لا تخفى على أحد، وتتمثل في أن الناس الذين يملكون اتجاهاً سيكولوجياً واجتماعياً لتجسيد تفكيرهم الماورائي المتمثل بالدين ليسوا وقفاً على عقيدة دون أخرى. وهو أمرٌ يجعلنا نؤكد أن الناس - وليس العقائد - هم الذين يخلقون الاتجاهات الثقافية، إزاء بعضها بعضاً، ولو اقتضى هذا إدخال تحويرات امتلأت بها موروثات كل ديانة على حدة عبر مراحل التاريخ المتطاولة.

يقول هنتنجتون: «المسيحية والإسلام واليهودية والهندوسية والبوذية والأرثوذكسية، كلها حدثت فيها صحوة في الالتزام والاقتراب والممارسة من قبل الذين كانوا يعتقونها في السابق. وجميعها ظهر فيه حركات أصولية ملتزمة بتنقية عنيفة للمعتقدات والتقاليد والعادات الدينية وإعادة تشكيل السلوك الشخصي والاجتماعي العام بما يتفق مع العادات الدينية. الحركات الأصولية مثيرة ويمكن أن يكون لها أثر سياسي واضح. وهي ليست سوى الأمواج السطحية على المدّ الديني الأوسع والأعمق الذي يعطي شكلاً مختلفاً للحياة الإنسانية في نهاية القرن العشرين. تجديد الدين في أنحاء العالم يتخطى بكثير نشاطات الأصوليين المتطرفين، ويتجلى ذلك في الحياة اليومية للناس واهتمامات وخطط الحكومات في مجتمع بعد الآخر»(١٢).

هذا حكم جاهز آخر أطلقه هنتنجتون، متجاهلاً قضية تنوّع العناصر الثقافية ووجود النماذج المختلفة ضمن الدائرة الثقافية الواحدة. وإن من أهم ما فات هنتنجتون ـ هنا ـ أن يلاحظه هو أن الحكومات والناس الذين عملوا على ما سمّاه «تجديد الدين» إنما فعلوا ذلك بالمعنى الدقيق للكلمة، من خلال انتقاء «عناصر محدّدة» في الموروث الديني لخدمة التوجهات السياسية والاقتصادية بل الأيديولوجية التي يرغبون فيها أو يريدون لها الشيوع والانتشار.

وهذا ما تؤكده الملاحظات الكثيرة التي وردت عنده ـ مما ذكرنا بعضه قبل ـ عن وجود تيارات سياسية تتخذ لنفسها دعوات ثقافية ذات أطر دينية، بغية الوصول إلى أغراض سياسية أو اقتصادية تصبّ في إطار التزاحم على تسلّم السلطة أو الاحتفاظ بقوة مجتمعية مؤثرة، أثبتت الأحداث أنها لم توظّف إلا لخدمة بعض الفئات أو الشرائح المجتمعية في البلدان المتقدمة والنامية حتى الواقعة تحت السيطرة الاستعمارية على حد السواء.

وقد عبّر «علي عزت بيجوفيتش» عن جانب من هذا الموقف إذ قال: «القوة

ـ من حيث المبدأ ـ لا صلة لها بالأخلاق، ولكن في الحياة الواقعية لا توجد عدالة (حقيقية) بدون قوة تعزّزها. فالعدالة وحدة تجمع بين مفهومي الإنصاف والقوة معاً. ألم تتخلّص الحركات السياسية من كثير من المظالم التي تحمّلتها الكنيسة والدين قروناً طويلة؟ لقد انبثقت أفكار المساواة والحرية والإخاء من الدين، ولكن من حيث الواقع ـ إذا كانت هذه المبادئ قد أصبحت واقعاً ـ كان تحقّقها من خلال الثورة؛ أعني بواسطة السياسة والعنف. إن عجز الدين عن التنفيذ العملي، لبعض مُثله العظيمة التي بشّر بها، هوّن من مصداقيته أمام المستضعفين والمقهورين. وعلى العكس، أمكن تبرير العنف والسياسة لأنهما أوجدا الوسائل المطلوبة لتحقيق الأفكار العظيمة التي دعا الدين إليها وبشّر بها، ولكنه عجز عن ترجمتها إلى واقع»[١٢].

التزايد السكاني والتولّد الثقافي:

ما أشرنا إليه من وجود نماذج ودوائر ثقافية قابلة للتحديد ضمن أي ثقافة على حدة، لا يمنع من تولّد عناصر ثقافية في المجتمع عن مصادر عديدة تصل إلى آلاف الاحتمالات، سواء كان ذلك بفاعليات فردية أو جمعية أو نتيجة ظروف قابلة للتحديد أم لا.

وهذا يعني أن وجود فئات جديدة من السكان ـ المهاجرين أو الحلفاء أو الأنصار السياسيين والاقتصاديين والثقافيين، حسب ما عرض لهم هنتنجتون ـ في بيئات ثقافية لم يولدوا أو يترعرعوا فيها أو لم يعتادوا على ثقافاتها، إنما سيكون بمثابة مواجهة بين عناصر ومجاميع ثقافية تتراوح بين التطابق والتشابه حتى التناقض. وهو أمرٌ يستحق النظر في تعمّق نتائجه على المستويين السلبي والإيجابي، ولاسيما من خلال ما تحدثه العناصر الثقافية المتكاملة من تعضيد بعضها بعضاً.

ورغم أن هنتنجتون لم يقف عند الجانب العميق والغني من تولّد العناصر

الثقافية، حينما أصدر أحكامه الجاهزة، فهو لم يستطع في مناقشاته أن ينكر ما تنطوي عليه المثاقفة بين الشعوب والديانات من آثار، تؤدي - فيما تؤدي إليه من أمور كثيرة - إلى إدخال عناصر جديدة في سياق ثقافات وأديان محددة، على نحو يجعل التحامها واندماجها يتخذان شكلاً من أشكال القبول، يتوطّد بالتكرار والاتباع حتى يصبح جزءاً قد لا يتجزأ من هذه الثقافة أو تلك بعد مرور مدة من الزمن قد تطول أو تقصر.

يقول هنتنجتون: «في الدول الكونفوشية، يمكن أن تجد البروتستانتية والكاثوليكية جاذبية مماثلة لما حدث مع البروتستانتية الإيفانجليكية في أمريكا اللاتينية والمسيحية في كوريا الجنوبية والأصولية بالنسبة للمسلمين والهندوس. في نهاية الثمانينات عندما كان النمو الاقتصادي في أوجه في الصين، انتشرت المسيحية (خاصة بين الشباب). هناك حوالي خمسين مليون مسيحي صيني. حاولت الحكومات أن تمنع زيادة أعدادهم عن طريق سجن القساوسة والمبشرين وتحريم وقمع الطقوس الدينية والأنشطة، وفي سنة ١٩٩٤ أصدرت قانوناً يحظر على الأجانب القيام بمحاولات لهداية الناس إلى أديان أو إقامة مدارس أو مؤسسات دينية، ومنع الجماعات الدينية من الدخول في أنشطة مستقلّة أو مموّلة من الخارج»[١٤].

فأين يمكن أن يكون - بعد هذا وغيره مما يذكره هنتنجتون - تأثير الدين الخاص بالثقافة في الحياة الثقافية للأفراد، في مجتمع غدا غير قابل للإغلاق كما كانت الحال في الماضي، الذي كانت فيه السلطات الدينية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية وغيرها قادرة على فرض وصايتها على عقول الناس، بل تستطيع تقديم الأجزاء التي تخدم مصالحها من المعارف، وتحجب الأجزاء الأخرى التي كان من نتيجة سيطرتها حجب التقدم العلمي والتواصل بين الشعوب إلى المرحلة التي أنجزت فيها ثورتا الاتصالات والمعلوماتية نوعاً من التحرّر لم يكن محسوباً من قبل على أيٍّ من الأصعدة.

وهذا مما يستلفت نظر هنتنجتون، لكن دون أن يعالج تأثيره المضاد لفكرته القائمة على أن الثقافة الواحدة تقوم على دين واحد، بالمعنى العام. وهذا مما يشير إلى أن موقفه التصوري لا يصلح لتقديم عدسة نستخدمها لرؤية السياسات الدولية، على نحو يؤهلنا لفهم ما يجري من أحداث بصورة حقيقية، أي أكثر دقة وفاعلية وفائدة.

فهو يقول: «إذا كانت الاحتياجات الدينية للتحديث لا يمكن الوفاء بها عن طريق المعتقدات القديمة، فإن الناس يتحولون إلى المستوردات الدينية المشبعة لعواطفهم. وبالإضافة إلى الصدمات النفسية والعاطفية والاجتماعية للتحديث، فإن المحفزات الأخرى على الصحوة الدينية تتضمن تراجع الغرب وانتهاء الحرب الباردة.

مع بداية القرن التاسع عشر، كانت استجابات الحضارات غير الغربية للغرب بشكل عام تتحرك خلال متوالية من الأيديولوجيات المستوردة من الغرب. وفي القرن التاسع عشر، كانت النخب غير الغربية تتشرّب القيم الليبرالية الغربية، وكان أول تعبير لهم عن معارضتهم للغرب يأخذ شكل القومية الليبرالية. في القرن العشرين، استوردت النخب الروسية والآسيوية والعربية والأفريقية والأمريكية اللاتينية، الأيديولوجيات الاشتراكية ومزجتها بالقومية في معارضة للرأسمالية الغربية والاستعمار الغربي»(١٥).

وهذا يشير إلى أن الشعوب والحكومات ـ علاوة على النخب التي يخصها هنتنجتون بالذكر ـ تستفيد من مفرزات فترتها الثقافية، وتخلطها ببعض ما هو مناسب من موروثها الثقافي، الذي لا شك أنه ينطوي على ما هو ديني، مهما كان محتوى هذا الجزء الديني من التراث. وتجرى عملية مواءمة بين المقتضيات والحاجات الراهنة وما هو مستمدّ من الموروث الثقافي، بحيث تغدو المطالب الجديدة شيئاً من مقتضيات التمسك بالدين الموروث نفسه، أي إنها ـ بمعنى ما ـ

مطلب إلهي أو ماوراء طبيعي لا يقف عن حدود تلبية الاحتياجات الراهنة، بل يسمو إلى مرتبة الحصول على رضا الله أو أرواح الأجداد القدماء وفخر التاريخ.

وها هو هنتجتون يأتي على تأكيد هذا، ولكن في سياق لا يلتفت إلى طبيعة الثقافة الداعمة لطريقة تخالف معالجته الخاصة، إذ يفيد قائلاً: «بعد أن أصبح الشرق آسيويون أكثر نجاحاً من الناحية الاقتصادية، لم يترددوا في تأكيد تميّز ثقافتهم والإعلان بصوت عالٍ عن تفوّق قيمهم وأساليب حياتهم على تلك التي لدى الغرب والمجتمعات الأخرى. وهكذا أصبحت المجتمعات الآسيوية أقلّ استجابة، وبشكل متزايد، لمطالب ومصالح الولايات المتحدة كما أصبحت أكثر قدرة على مقاومة ضغوطها وضغوط الدول الغربية الأخرى»[١٦].

إن الشرق ـ آسيويين الذين تحدث عنهم هنتجتون هنا، حالهم كحال الغربيين وغير الغربيين الآخرين، لم يعودوا في نهاية القرن العشرين أولئك الذين شهدوا بداية القرن نفسه، ولا أولئك الذين عاشوا ويلات الحربين العالميتين؛ وهم ـ بالتأكيد على نحو أكثر وضوحاً ـ ليسوا أولئك الذين عاشوا فترة ما قبل الثورة الصناعية.

وما تولّد من عناصر ومجموعات ثقافية في بلدان العالم العديدة، أدى إلى اتجاهات ونماذج ودوائر تحتاج إلى «عدسة» تأخذ بعين التقدير ما تمّ تحقيقه من تكامل ثقافي ـ فرضته الظروف الاقتصادية، وخاصة المنتجات الموحدة للتكنولوجيا ـ وظروف الهجرات والزيادات السكانية وغيرها مما يتطلب سياسات مشتركة تقوم على توليد الاستقرار المناسب لرفع مستوى الحضارة في أنحاء العالم.

لقد ذهب «روجيه غارودي» لدى حديثه عن أثر اجتماع أربع وثلاثين دولة في «بكين» من أجل الاشتراك في بناء جسر طويل عبر القارة الآسيوية ـ الأوروبية في السابع من شهر أيار (مايو) عام ١٩٩٦ إلى أن «طريق الحرير»

الجديد هذا سيكون طريقاً للرخاء الاقتصادي، بقدر ما سيكون طريقاً لتوطيد السلام في الثقافات المتعددة وفتح جسور أخرى للازدهار الحضاري المشترك.

وكتب يقول معلّقاً: «إننا هنا بصدد النقيض مما كتبه صمويل هنتنجتون في كتابه صدام الحضارات، الذي بنى أفكاره على أساس المواجهة الأكيدة والقطبية بين ثقافات العالم: منظمة الدول الثماني النامية، تمثل ٨٠٠ مليون إنسان، وبعكس ما توقعه الكتاب، أوصت بالتعاون الاقتصادي على أساس من المساواة في الحقوق: مبدأ التعاون بدلاً من مبدأ الاستغلال الاستعماري يجب أن يشجعنا على العمل في مناخ دولي سلمي»(١٧).

ولا غرو بعد هذا أن يُعدّ حديث هنتنجتون عن المصالح الاقتصادية - باعتبارها مصادر أكثر تحريكاً للتنافس ونشوب الحروب بين الدول والحضارات - نوعاً من التسطيح السياسي اللفظي لمشكلة اقتصادية مهمة تحتاج إلى جهود بحثية واعية. وهو يذكرنا بما لاحظه «تود بوشهولز» من أن ضحايا السياسات الاقتصادية الجيدة لا يعادلون تماماً المستفيدين منها، فالسياسات الاقتصادية ليست «لعبة بلا فائزين» تأخذ من هذا لتدفع إلى ذاك، والواقع أن السياسات الاقتصادية الجيدة هي التي «تعطي مكاسب إيجابية، حتى إن خلّفت ضحايا».

وهو الأمر الذي دفع بوشهولز إلى القول: «يستطيع أي فرد من جماعات الضغط أن يهزم بقسوة أي اقتصادي غير متحيّز»، و«الاقتصاديون يواجهون وقتاً عصيباً للغاية في إقناع الحكومات الديمقراطية بالتماس النصيحة الجيدة. والاقتصاديون الأكفاء قد لا يكونون محبوبين ولاسيما على المدى القصير». و«ما يحتاجه الاقتصاديون - فعلاً - هو دروس في تأليف الشعارات وكتابة المنشورات»(١٨).

ونحن - هنا - لا نجادل في وجود علاقة وثيقة بين الاقتصاد والثقافة والتزايد السكاني، وما يمثله الواحد من هذه المناشط المجتمعية بالنسبة للآخرين

من تحفيز متقدّم أو تعزيز لاحق. لكننا نلفت النظر إلى أن استنتاج هنتنجتون أن «الاقتصاد يتبع الثقافة»(١٩) الذي قاله لدى حديثه عن «الحالة الآسيوية» إنما هو استنتاج محكوم بشروط ومعطيات راهنة كثيرة جداً، وغالباً لا يمكن تطبيقه على غير الأمور الثقافية الهامشية أو الشكلية الفضفاضة، التي لا يكون من الصعب تكييفها مع المصالح الاقتصادية شديدة التأثير المباشر في سياسة الحكومة وأوضاع الشعب.

ولذا نرى أن من التعميم - غير المسوّغ وغير الدقيق - أن تعدّ علاقة الاقتصاد بالثقافة هي علاقة ثابتة لتابع بمتبوع أو علاقة متغيّر بثابت لا يتغيّر، أتت في صياغة عكسية لما رأته «الماركسية» من أن «كل ما في المجتمع يتبع الاقتصاد». وقد أظهرت الأحداث السياسية التي سبقت ولحقت عقد المؤتمرات العالمية وإبرام المعاهدات أن المخزونات الثقافية لدى الدول تقدّم العناصر المناسبة لدعم الخطوات المهمة على المستويات الأخرى، وتسوّغ تحقيق المصالح المحلية والإقليمية في إطار حضاري ملائم، وخاصة ذات الصلة بالأمور الاقتصادية والسياسية والعسكرية.

ومثل هذا ما عبّر عنه المفكر الأميركي «توماس فريدمان» إذ أفاد - حينما تحدث عن مستجدات فترة ما بعد الحرب الباردة على مستوى السياسات الدولية - قائلاً: «هناك مجموعة من القضايا ذات الصبغة الدولية التي أصبحت الآن أكثر تهديداً من أي وقت مضى في عالم أصبح بلا أسوار. ولا يمكن مواجهة هذه القضايا بفاعلية أكبر إلا بالعمل المشترك لمجموعة من الدول ضدّ لاعبين آخرين ليسوا من الدول، سواء كانوا من الإرهابيين أو المافيا أو مروّجي الأسلحة أو حتى ظاهرة نينو الجغرافية»(٢٠).

فمثل هذه المستجدات لم ترتبط بداياتها بانتهاء الحرب الباردة، ووجد على مدى المراحل التاريخية المتعاقبة جماعات وأحداث تشكل أخطاراً تهدّد

المنجزات التي توصلت إليها الحضارات في مرحلتها، وكانت بؤراً للتفجّر الذي يكون من شأنه - حينما يحدث وأينما يحدث - أن يقضي على الأشرار والأخيار مهما كان الغطاء النظري الذي يتخذه كل جانب لتأكيد بقائه.

والواقعة التي لا يمكن إنكارها - تحت أي مسمّى - هي أن الدول جميعاً أضحت أكثر تقديراً لخطورة قيام حرب بين المجتمعات الإنسانية، مهما تكن الأسباب التي تدفع إليها، مما يجعل التخويف بنشوب حرب بين الحضارات وسيلة غير نافعة في بعض جوانبها، بسبب قيامها على فرض بعيد الاحتمال في مجال التحقق، وتؤكد مجريات العلاقات الدولية تراجعه أكثر من أي وقت مضى.

وقد رصد «برتران بادي» و«ماري - كلود سموتس» ما حدث بعد انتهاء الحرب الباردة، نتيجة الحوار الدائر في مواقف الدول الخمس دائمة العضوية في مجلس الأمن، فوجدا من الآثار الإيجابية ما يغطي أي تخوّفات مفرطة تجاه تدهور العلاقات الدولية في المستقبل، ولاسيما بعد اتخاذ «الحوار» أسلوباً أول في التفاهم، والابتعاد عن «القوة» التي كانت أسلوباً أرجح للإخضاع.

قال المؤلفان: إن الآثار الإيجابية جاءت بالتشاور شبه الدائم بينهم، الذي «أوقف امتداد الصراعات الناجمة عن اختفاء الكتلة السوفياتية وتفكك يوغسلافيا السابقة، كما حال دون تفاقم الاختلافات بين الدول الكبرى»[٢١].

وهذا مما يعزّز الاتجاه إلى القول إن ما يتولّد بالحوار بين الدول ذات الثقافات المتعددة يجعلها تتجه إلى الشعور بالأهمية والحاجة إلى التفاهم، كطريق للمحافظة على مكتسباتها، أكثر مما يدفعها نحو الصدام الذي يكون من نتيجته الإضرار بها جميعاً. ويصدق على هنتنجتون ما صدق على كثير من الناس والمفكرين النظريين، من أن الخوف والقلق - كثيراً - ما يمنعان من تعريض «القواعد» التنظيمية التي يقترحونها للتجربة، رغم أن معارفهم المهنية أو العادية بـ«النُظم» قد تكون غير دقيقة أو زائفة.

الصراع أساس علمي للحوار

عمد أحد تلامذة أفلاطون النجباء إلى تعمّق النظر التقويمي في بنية الحضارات والعوامل المؤثرة في الثقافة، من خلال ما كان قد أطلق عليه «هراقليطس الأفسسي» أوائل القرن الخامس قبل الميلاد - يوم كانت مدن «إيونيا» في أوج «الثورة على الفرس» - اصطلاح «الصراع» في تلك التركيبة المعقدة من المعطيات التي أدت إلى ازدهار الحضارة اليونانية، على نحو جعل كثيراً من المعنيين بتواريخ الأفكار يجزمون أن آثار ذلك أصابت الحضارات الكبرى في أنحاء العالم جميعاً دون استثناء، ولو كان هذا بمقادير متفاوتة.

وقد أطلعتنا الكتابات التي سلكت هذا المسلك من الاتجاه البحثي على أكثر من تجربة ثرية، وسنعرض في ما يأتي واحدة من تلك الحصيلة النظرية التي ماتزال معيناً ينهل منه كتاب كثيرون في عصرنا الحديث. ونتبعها بواحدة تنتمي إلى بداية القرن التاسع عشر، ماتزال صالحة لكي تنير طريق الباحثين في المسألة الثقافية على مستوى حضارات العالم السائدة.

ونجد من المفيد أن نعود لتعريف «الصراع Conflict» الذي سوف نسوّغ اعتباره أساساً علمياً في «الحوار» بين الثقافات، على غير صعيد، بصورة قادرة على تجسيد ما تلامحت عبره المعالم المميزة والفارقة لكل منها، على مدى مراحل عديدة من سيرورة الحضارات البشرية في أثناء الأحقاب التاريخية المتطاولة، التي أشار هنتنجتون إلى بعضها في تسويغ وجهات نظره.

فالصراع - كما تقدم قولنا - يعني حالة التأثير الفاعل المتبادل بين

شيئين أو أمرين غير متجانسين في مادة التكوين (الطبيعة) أو الفاعلية (السبب) أو الغائية (الغرض)، لدى التقائهما في زمان ومكان معيّنين، حالما ينتشر أحدهما باتجاه الآخر، لأن اجتماعهما غير ممكن بسبب اللاتجانس في تلك الخاصات الثلاث، التي تشكل الواحدة منها قوة طاردة لنقيضها (الخصم).

وهذا يعني أن فكرة معينة (أطروحة، إثباتاً) لا يمكن أن تلتقي مع خصيمتها النقيض (طباق، نفي) إلا إذا أدخلت تغييرات جذرية عليهما معاً، وما ينتج عن ذلك ليس اجتماع الفكرتين بل فكرة ثالثة جديدة تنتفي منها التناقضات الضمنية (تركيب، نفي النفي) ولو كانت تشبه كلاً من سابقتيها باعتبارٍ ما.

ولتوضيح هذه الصيغة التي نتبنّاها للصراع - بمعناه الدقيق - سنعرض لمناقشة نموذجين لها، أولهما وصلنا في كتابات «أرسطو المقدوني» والثاني وضعه «جورج هجل» ليكونا دليلاً هادياً في تطبيق النظر الفلسفي على معطيات الواقع، وبغية الإشارة إلى ما يخسره الباحث المختص حينما يبقي دراسته على مستوى السطح أو تناول الأسباب القريبة للأحداث الجارية دون التعمق فيها.

صياغة أرسطو الاستقرائية:

عاش أرسطو المقدوني فترة (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) وكان طبيباً وأستاذ الفلسفة في «اللوقيون» ومربّي الفاتح العسكري «الإسكندر» المقدوني. وقد نظر - في سياق اهتمامه بدراسة الأمن الاجتماعي - إلى الثورات المتناقضة الأهداف والمتعارضة المقاصد والمتخاصمة فيما بينها، التي كانت منتشرة في المجتمع اليوناني آنذاك[٢٢].

فحلّل أسباب الصراعات الناشبة بين الاتجاهات الثقافية المتعارضة والحركات السياسية المتباغضة، على أسس اجتماعية واقتصادية وعنصرية سلالية وبيئية وديموغرافية. وعالج أسباب الاستقرار والتوازن الاجتماعيين على أساس ضرورة توافر التناسب بين حجم الوحدة السياسية وعدد السكان، ومدى

إمكاناتها الاقتصادية وقدراتها الإنتاجية، وكيفية توزيع الثروات ونظم الملكية، فضلاً عن ضرورة التحقق من فاعلية الوسائط العمرانية والمواصلات الداخلية والتواصل الاجتماعي، والتعاون الطبقي في إطار الوحدة الوطنية؛ مع عدم الإخلال بما كان عليه المجتمع اليوناني من عدم الاعتراف بالمساواة بين المرأة والرجل ومن قبول نظام الرق باعتباره ضرورة اجتماعية[٢٣].

ويشير ما تركه أرسطو من مؤلفات إلى أن البناء المجتمعي عنده يتألف من ست طبقات، تقوم كلٌ منها بمهمات محددة، ويجب العمل على تحقيق التوازن بينها لإدراك ذروة الغايات الإنسانية للمجتمع، وهذه الطبقات هي: الحكام، الكهنة، الأغنياء، الجند، الصنّاع، الزرّاع.

ومما ربطه في كتابه «السياسة» بمعالجة أنواع الحكومات الصالحة لبناء المجتمع، مبدأ «فصل السلطات» الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، التي توضع بيد الحكومة، باعتبارها الفئة التي تنظّم شؤون الدولة[٢٤]؛ مؤكداً على أن تكون السيادة للقوانين المؤسسة على العقل، وأن القوانين تكون عادلة في زمن الحكومات الصالحة وظالمةً في زمن الحكومات الفاسدة(٢٥).

ويعتبر أرسطو - بشهادة كتبه التي وصلتنا - أول مفكر وضع معالجة مفردة لما يمكن تسميته «النظرية العامة للثورات» التي خصص لها الكتاب الثامن من مؤلّفه «السياسة»، معتمداً على تحليل الوقائع التاريخية وما مرّت به الأمم من ظروف وصروف. وقرّر «مبدأ النسبية» في وصف صلاحية أيّ نظام من الأنظمة السياسية الممكنة للاستمرار، رابطاً هذا بظروف كل مجتمع على حدة، جاعلاً معيار النجاح في التطبيق العملي[٢٦].

يقول أرسطو: «كل المذاهب السياسية، أياً كان اختلافها، تعترف بحقوق وبمساواة تناسبية بين المواطنين؛ غير أنها تحيد عنها في التطبيق .. تلك هي العلّة العامة، بل يمكن أن يقال إنها ينبوع الثورات والاضطرابات التي تجلبها،

وهي تجري في التغييرات التي تحدثها على طريقتين: فتارةً تهاجم مبدأ الحكومة نفسه حتى تستبدل بالدستور الموجود دستوراً آخر .. وتارةً بدل أن تتجه الثورة إلى الدستور القائم، تحتفظ به كما تجده، لكن الظافرين يطمحون إلى الحكم بأنفسهم»(٢٧).

وقد ربط أرسطو هذا بالناتج الثقافي للمرحلة الحضارية في المجتمع الواحد، أو المجتمعات المتعددة. فاهتمّ بدراسة صنوف الشقاق والانقلابات السياسية، وعالج العلل الموضوعية والاستعدادات النفسية وأغراض الثورات والانقلابات في أنظمة الحكم، وتغيّر الأسباب بحسب الظروف الراهنة والمؤثرات المختلفة في ذلك.

فتحدث عن الطمع في ضروب الثراء ومراتب الشرف، وتأثير الإهانة والخوف والاحتقار والنمو غير المتناسب لبعض الطبقات أو الفئات الاجتماعية، وعن المؤامرات والأعمال غير المعلنة وأدوارها المتعددة، وساق شواهد تاريخية مؤيدة لذلك كلّه.

وأقرّ أن المجتمع يجب أن يُدرس في حركته الدائمة وتغيّره المستمرّ، مما يعني عدم إمكان القطع بصلاحية نظام للحكم أو حكومة على نحو عام، بعيداً عن الظروف الراهنة والمعطيات المرافقة والأوضاع القائمة. ووافق على اعتبار المجتمع شبيهاً بـ«كائن حي» يخضع لقوانين الحياة التي تقيّد الإنسان، من حيث الولادة والنمو والموت؛ مع تأكيده على «دينامية المجتمع» الذي عدّ «التغيير» شرطاً أساسياً لاستمرار الحياة الإنسانية في ظلاله.

وإن ما قدمه أرسطو يعني أن النموذج الثقافي عنده - أياً كان المجتمع الذي ينتجه - مترعٌ بالاستعداد للتغيّر، وأبلغ هذه الحالات تأثيراً الثورات، أي الحركات المجتمعية التي تستند إلى «مضامين تناقض الراهن» نظرياً، أو تعدّ نفسها خصماً معارضاً للتطبيق العملي القائم. والبديل المرشح للانتصار في الصراع

العسكري وغيره هو الذي يكون أكثر قدرة على تلبية الحاجات القائمة، لا الذي يرتبط بعالم «المثل» الذي تخيّله أستاذه أفلاطون من قبل.

وهذا أمرٌ دعا أستاذ علم الاجتماع «أحمد الخشاب» إلى القول: «ربما كان هذا من أهم الفروض العلمية التي تميّز الفكرية الأرسطية عن الفكرية الأفلاطونية، ذلك لأنها ترفض أساساً مبدأ "الثبوت المطلق" وتأخذ بفكرة النسبية الزمانية والمكانية، فليس ثمّةَ نظام اجتماعي مثالي يمكن تطبيقه على الشعوب كافة. وتكفي الإشارة - تدعيماً لهذا - إلى اختلاف الشكل السياسي للمجتمع حتى بالنسبة للأشكال المثالية الصالحة»[٢٨].

وذهب أرسطو، كما هي الحال حتى اليوم عند كثير من علماء السياسة والقانون المرموقين، إلى أنه «لا يمكن الشك في أن الدولة هي بالطبع فوق العائلة وفوق كل فرد .. والواقع أنه لا شيء أشنع من الظلم المسلّح؛ وقد تلقى الإنسان عن الطبع أسلحة العدل والفضيلة، التي ينبغي أن يستعملها ضدّ شهواته الخبيثة. فبدون الفضيلة يكون هو أكثر ما يكون فساداً وافتراساً، فليس له إلا ثورات الحب والجوع البهيمية. فالعدل ضرورة اجتماعية لأن الحق هو قاعدة الاجتماع السياسي، وتقرير العادل هو ذلك الذي يرتّب الحق»[٢٩].

وهذا الاتجاه السياسي إلى اعتبار «العدل» ضرورة اجتماعية لأن «الحق» هو قاعدة الاجتماع السياسي، إنما يشير إلى أطروحة أساسية في المجتمعات البشرية، تغايرت نظرة المفكرين إليها نتيجة اعتبارات شتى، لكنها لم تستطع - في نهاية المطاف - أن تدير الظهر إليها دون مناقشة، بعد أن أسست الحق على «القوة» وغيرها[٣٠]، ولأنها كانت ومازال جزءاً مهماً من صلب النظرية السياسية في المجتمعات دون استثناء.

ولا شك في أن الثقافات العديدة التي حملت تراث الحضارات المختلفة في هذا العالم، جسّدت على الأصعدة المتباينة جوانب من النظرات المتفاوتة إلى

ما يمكن أن تفعله المبادئ الكبرى الناظمة للتوجه الثقافي في بنية العلاقات المجتمعية بين الناس. وهذا واحدٌ من أهم الأمور التي رأى المفكرون الاجتماعيون أنفسهم مضطرين - بسائق وجودهم المجتمعي ذاته - إلى الوقوف عند معالجته وبيان موقف المجتمع من مسائله، سواء في هذا حالات الحرب والسلام بين الدول، وحالات التشابه والاختلاف في المنجزات الحضارية.

هجل ونهاية التاريخ:

تتابع المفكرون الميّالون إلى الأخذ بنتائج التجارب ومنجزات العلوم، يدخلون التحسينات على صياغة ضوابط الصراع بين الطبقات الاجتماعية المختلفة في المجتمع الواحد، والثقافات أو الحضارات المختلفة على مستوى الدول والأمم، تبعاً للأحداث المؤثرة والأوضاع السائدة في كل ثقافة على حدة.

وحقق أول النجاحات النظرية المتماسكة في القرن الثامن عشر المفكر الألماني «جورج ڤلهلم هجل» الذي عاش فترة (١٧٧٠ - ١٨٣١) وكان أستاذ الفلسفة في جامعة «برلين» وغيرها، ووقع عدد من الجامعات تحت الهيمنة التامة لمذهبه، قبل أن يغزو فكره أوروبا والولايات المتحدة وأرجاء أخرى من العالم. وهو الذي أنشئت في «لاهاي» عام ١٩٣٠ (بعد مئة سنة من وفاته) رابطة دولية باسمه، يجتمع مؤتمرها مرة كل سنتين.

تتمثل المأثرة الكبرى لتفكير هجل في تأكيده على ضرورة إدراك عالم الطبيعة وأحداث التاريخ والقيم الروحية على أنها في «صيرورة» دائمة، مستغرَقة في الحركة والتغيّر والتحوّل حتى التطور والتقدم، حسب مجموعة من المؤثرات المرافقة ذات التكوينات المختلفة بل المتناقضة المتصارعة.

يقول أستاذ علم نفس الطفل والتربية في الجامعات الفرنسية «موريس ميرلو - بونتي» عنه: «إن هجل موجودٌ في أصل كل عمل عظيم تمّ إنجازه في مضمار الفلسفة منذ قرن ونيّف .. وكان هجل أول من حاول استكشاف

اللامعقول ودمجه بعقل موسّع مايزال إنشاؤه من مهمات عصرنا. إنه هو مخترع ذلك العقل الأوسعَ شمولاً من الذهن، والقادرَ أن يحترم تنوّع وفرادة النفسيات والحضارات ومناهج الفكر والطابع الاحتمالي للتاريخ، دون أن يتخلّى عن التصميم على السيطرة عليها وقيادتها إلى حقائقها الخاصة»[٣١].

هذا الإعجاب الذي يعبّر عنه ميرلو - بونتي ليس منبعه الدهشة بإنجاز هجل ذي العقلية النافذة، بقدر ما هو إقرار بحثي دقيق بأن هجل قد استطاع لأول مرة أن يربط الفكر بالتاريخ، في صيغة متماسكة، حينما أفاد أن «الأفكار المتناقضة تتصارع فيما بينها، وتنتج تركيبات تحلّ مكانها»؛ معتبراً التاريخ هو المصدر الخصب لمضمون الفكر الإنساني.

وقد ذهب هجل في كتابه الضخم «فينومينولوجيا العقل» إلى أن للتاريخ قانوناً ومنطقاً، ورفض إرجاع «الحقيقة» إلى مجرد «قوانين صورية» في العقل. ورأى أن الحقيقة عن الواقع وعن التاريخ تصبح «حقيقة غير ذات مضمون» إذا تمّ تجريدها من تاريخها في «النفس الإنسانية» وفي «الوجود الواقعي»، وأن هذين البعدين يكسبانها وجودها الحقيقي ومضمونها وحيوتها وبقاءها.

هكذا يبدو أن هجل قد أقام جسراً للربط بين العقل والوجود الواقعي، اللذين اعتاد المفكرون قبله النظر إليهما باعتبارهما منفصلين تماماً. وقال في كتابه المشار إليه: «كل ما هو واقعي هو معقول، وكل ما هو معقول هو واقعي» .. و«إذا قلنا إن المقولات عارية تماماً عن الواقع، فإن هذا القول يعني أنها لا تتضمن في ذاتها أي حقيقة، لأنها تظلّ حقيقة صورية دون أن تصبح حقيقة كاملة. وإذا ظلّت الحقيقة صورية خالصة، دون أن تلتبس بالواقع، فهي تجريد فارغ، لأنها حقيقة منفصلة عن مضمونها ومحتواها»[٣٢].

ولا بدّ - هنا - من إشارة خاصة إلى أن تأكيد هجل على أن المعقول هو الواقع والواقع هو المعقول، لا يعني أنه جعلهما شيئاً واحداً صورياً، بل إنه جعل

من هذين النقيضين المتصارعين - عند أسلافه - وجوداً خصباً ممتلئاً بالحيوية والتنوّع والاختلاف والحركة، لأنه زاخر بالمتناقضات التي تحتاج إلى منطق متعدّد الاحتمالات ولا تقف عند حدود «المنطق الصوري» ثنائي القيمة، الذي كان الفلاسفة والمفكرون يطلقون أحكامهم ويبنون قضاياهم على أساسه حتى ذلك الوقت من القرن التاسع عشر، ورغم مرور وقت ليس بالقصير على «الثورة الصناعية».

وقد اتضح بهذه الطريقة الهجلية - أيضاً - وجود الصراع في العلاقة القائمة بين الفكر والواقع، باعتبار الصراع جزءاً لا يتجزأ من اجتماع الفكر بالواقع. واكتسب هذا الصراع - الذي فرض نفسه في المعالجات الجادة على الأصعدة الفكرية المختلفة بصورة غير مسبوقة - دلالةً إيجابية، بعد أن كان ذا دلالة سلبية فقط نفّرت منه كثيراً من المفكرين المرموقين.

كما إن وجود الصراع في صميم علاقة الفكر والواقع التامية هذه - أيضاً - جعل المقولة الهجلية ذات مضمون غير ثابت، بل إنه متغيّر على نحو دائم، تلحقه الصيرورة لارتباطه المستمرّ بالواقع واحتكاكه الدائب بحركة التاريخ. وغدا العقل - بالضرورة - قوة تاريخية يخضع لها كل مَن في الزمان والمكان، كما بدا العقل باعثاً على التقدم خلال حركة التاريخ.

وهذا ما سمح للمفكرين والإصلاحيين وعلماء الاجتماع اللاحقين أن يذهبوا إلى اعتبار التاريخ، في مراحله وأطواره المتعددة، ليس إلا مراحل فكرية عامة. ولذلك قال أستاذ الفلسفة «كارل مانهايم» إن هجل هو الذي: «دفع بفكرة الوضعية إلى الأمام، حين ربط المطلق بعملية التاريخ، والروح بعجلة تطوّر العالم»(٣٣).

ولقد ذهب هجل إلى أن الحقيقة في ذاتها وفي فحواها، إنما هي في تغيّر دائم؛ وجمودها يعني الموت، وثباتها يعني العدم. وجعل للحقيقة عنده وظيفتين أساسيتين متلازمتين:

ـ الأولى: منطقية، بمعنى أن الفكرة تحمل في طياتها مبدأ لتوكيدها وبقائها.

ـ الثانية: دينامية، بمعنى أن الفكرة تنكر ذاتها وتناقضها، لأنها تحمل مبدأ لنفيها. وهذا النفي يثير في الفكرة «أزمة باطنية» تجبرها على الحركة والنمو والتقدم، فتخرج إلى الواقع أكثر خصوبة، حينما يأتلف الضدان في وحدة أعلى هي «التركيب» بين الفكرة ونقيضها.

وهكذا أظهر هجل أن «الديالكتيك» الموصوف بأنه حركة صراع المتناقضات، إنما هو خاصة أصيلة في الفكر الإنساني، وكل محاولة لإبعاد الصراع عن دائرة الفكر والتاريخ تشكل محاولة للابتعاد عن ما هو إنساني.

ويعني هذا أننا يجب أن نعيش «المعرفة» لا أن نقيم لها بناء في العقل، فالمعرفة الإنسانية لا يمكن فصلها عن تاريخ الإنسانية، كما لا يمكن أن نحدّد في أي مرحلة من المراحل أي الطرفين أوجد الآخر، لأن صراعهما والتئامهما مستمران على نحو صميمي لا يفتران، وكل منتج هو حصيلة الصيرورة التي تتأبّى على السكون والثبات ولو كان هذا بدعوى الرصد الباحث أو الملاحظة الدارسة.

ويبدو جانب من البعد العميق الذي وصله هجل في نظرته إلى الثقافة ـ أيضاً ـ من خلال اعتباره الفلسفة تتمثل في وعي الإنسان الفرد وتجرّده عن العلاقات كلها لكي يواجه نفسه، فيثوب إلى ذاته ووعيه الأصيلين المنبثقين عن الجوانب الباطنة المشرقة التي تكمن في أعماق «الذات». وهذا يعني انبثاق أي فلسفة ـ ثقافة بالمعنى الشمولي العميق ـ عن وعي الإنسان أو ذاته، لأنه يواجه بالفلسفة الذاتَ التي هي مصدر الأفكار (الثقافات) جميعاً.

وقد ربط هجل هذا الوعي الذاتي بالوعي الموضوعي، عن طريق النفي أيضاً. إذ قرّر أن الوعي الموضوعي للإنسان لا يتصف بالحرية، بسبب «التزام»

الشخص بالانتماء إلى المجتمع، أي انخراطه في «مجموعة» تتصف باتباعها منظومة ثقافية قابلة لجعلها تتميز عن الفرد والمجموعات الأخرى في الوقت نفسه.

ومن هنا صحّ أن يكون هذا الإلزام الخارجي مصدر «القانون والأخلاق والدين» وسائر «الضوابط الاجتماعية» على اختلاف أشكالها، وترتّب على هذا أن تستهدف «الإرادة الواعية الحرة» عند هجل الاتجاه نحو كل ما هو «خير» باعتبار الخير متوافقاً مع «اليقين الأخلاقي»، انطلاقاً من أن الخير هو «جوهر الإرادة الذاتية وغايتها» وينبغي أن تتطابق الإرادة الذاتية مع فكرة الخير، وهذا الخير لا يكون إلا «في الفكر وبالفكر» وحده[٣٤].

ولذا يمكن أن يقال عن الفهم الهجلي للثقافة إنه يستمد من الفكر الإنساني قوته المحركة الأساسية، ويجعل منجزاتها المحرك الوحيد القادر على إكسابها سماتها الواعية الحرة، على نحو يجعل من العلاقات بين الناس، في المجتمع الواحد والمجتمعات المتعددة، مظاهر لتغلّب الوعي الإنساني على الطبيعة العمياء، التي تبدو في أرقى تجلياتها خاضعة للإنسان نفسه ولا يمكن أن تتأبى على وعيه المدرك؛ حتى غدا التاريخ سجلاً لمحاولات الإنسان تأكيد ذاته وتجاربه، وهو العملية التي بفضلها يتقدم الإنسان وينمو الجنس البشري ويتطور.

وقد وصف أستاذ الفلسفة في الجامعات المصرية «حسن حنفي حسنين» الجانب المتصل من فلسفة هجل بالدين قائلاً: «تعتبر فلسفة هيجل من أروع ما خلفته الإنسانية من تفكير في الدين. فقد حوّل هيجل الدين إلى فكر، ثم حول الفكر إلى وجود. لم يكتفِ بتأسيس الإيمان بالله وبخلود النفس على أساس عقلي كما فعل ديكارت، بل تحدث عن الدين باعتباره هو الفلسفة. كما نظر إلى العقيدة باعتبارها هي الوجود. لم يجعل هيجل العقل معارضاً للإيمان وهادماً للعقائد كما هو الحال في فلسفة التنوير لدى المفكرين الأحرار، بل وحّد بين العقل والوحي، وأصبح الدين لديه كل شيء وليس لمجال خاص منفصل عن الوجود»[٣٥].

الصراع ونظرية الثقافة:

لم ينكر هنتنجتون دور «التضاد» أو «الصراع بين الأضداد» في صورته الفلسفية الدقيقة، رغم أنه لم يُقِم نظرته الثقافية على أساسه. وقد أشار بلغة المتكلّم المعمّمة إلى أن «الناس» يحدّدون هويّتهم عن طريقي «الإثبات والنفي»، مستنتجاً أطروحته الواضحة القائلة: «فنحن لا نعرف مَن نكون إلا عندما نعرف مَن ليس نحن، وهذا يتمّ غالباً عندما نعرف (نحن ضدَ مَن؟)»[٣٦].

فقد جرى على عادة المفكرين السياسيين الذين تجاهلوا البحث في الاختلافات والتناقضات الثقافية داخل الأمة أو الدولة الواحدة، وعمد إلى اتخاذ تصنيف يساعده في عقد مقارنات «كونية، عالمية» شارك في اعتبارها «فريدة» في أنواعها. وهذا ما جعل الصراع داخل الدولة الواحدة أو الأمة الواحدة عنده غيرَ مفسّر، إن لم يكن غير قابل للتفسير.

ويشكو نموذجه التصنيفي الحضاري من الخلل الذي لاحظه في كتابات مفكرين غيره «ماتي دوغان» في مقدمة كتابه عن «الديمقراطيات الأوروبية» إذ أفاد قائلاً: «لا توجد ثقافة مدنية بريطانية أو ألمانية أو فرنسية أو إيطالية، وإن الاختلافات بين البلدان تكون في الدرجة وليس في النوع، أي إنها اختلافات في بضع درجات مئوية. أما الاختلافات داخل الأمم، فتتضح أكثر مما هي عليه بين الأمم. بل إن أوجه التشابه في المعتقدات بين الديمقراطيين الاشتراكيين في كل من فرنسا وألمانيا تفوق التشابه بين الاشتراكي الفرنسي والمحافظ الفرنسي، أو بين الديمقراطي الاشتراكي الألماني والديمقراطي المسيحي الألماني أيضاً»[٣٧].

ولذا فإن ما توصّل إليه هنتنجتون من استنتاجات وأصدره من أحكام عامة على الثقافة، لم يجد قبولاً لدى كثير من المفكرين الغربيين وغيرهم، خاصة أولئك الذين أقبلوا على دراسة جوانب من أنواع الصراع داخل الثقافة الواحدة. إذ بدا التوصل إلى وضع حلّ لهذه الظاهرة المجتمعية الطويلة الأمد، أمراً أكثر

أهميـة وخطورة من استعـادة تصنيفـات «عـالميـة، كونيـة» للحضـارات وإدخـال تعدادات جديدة فيها على المستوى الرقمي أو الاعتباري.

وسوف نحاول فيما يلي - بغية تقديم مثال تفصيلي واضح - أن نشير إلى أن التصنيفات التي اقترحت لثقافات العالم أو حضاراته، إنما تشكّل هروباً نظرياً من معالجة المشكلات الحقيقية التي تعاني منها الأبنية الثقافية، التي هي «البؤر المولّدة» للصدامات والصراعات الداخلية، المؤدية - بدورها - إلى صدامات وصراعات خارجية متعددة الأشكال والأسباب والنتائج.

ونظراً لاعتبار هنتنجتون حدود «الكتلة الإسلامية دامية» أكثر مما سواها من الكتل الحضارية الأخرى في العالم أجمع، وأنها انخرطت في أكبر عدد من الصدامات الدموية مع جيرانها وغيرهم، وشهدت حركات تمرّدٍ داخلية قائمة على التطرف الديني والثقافي؛ فإننا سوف نقدم إشارة إلى الخلافات بين بعض الفرق الإسلامية من خلال أسمائها الفارزة، لأنها - في رأينا الذي تدعمه الوقائع والأحداث - هي التي قصمت ظهر الجهود المبذولة لجمع المسلمين في البلد الواحد وأجهضتها، إضافة لحؤولها دون جمعهم في ثقافة واحدة، وحركت - بالتالي - موجات الصدام والصراع.

وهذا أمر تجاهله هنتنجتون، حينما أطلق مخاوفه من «صحوة إسلامية» التمس لوجودها شواهد من بعض الكتابات الفردية والمواقف المعارضة والجماعات المتطرفة، ثم نادى بأنها تهدّد العالم بنشوب حروب بين الحضارات تقوّض الاستقرار والسلام بين الدول.

ولا بدّ من إشارة لافتة - قبل إيراد تلك التسميات - إلى أن المصنّفين قد أفاضوا في الحديث عن الفرق الإسلامية على مدى قرون من السنين، واختلفوا في تسمياتها وحصر معتقداتها وآرائها، حتى وصلت إلى مئات، رغم اتفاق الأكثرية منهم على عشرات، أكثرها شهرة «سبعون فرقة» أو ما يقرب من هذا،

لأسباب مختلفة يعرفها المطّلعون على قضية الرقمين (٧، ٧٠) في تاريخ الفكر الإسلامي، وما يتصل بها من حكايات وآثار حديثية مرويّة لا مجال لذكرها، أثارت غير قليل من المجادلات على غير صعيد فكري واعتقادي.

ورغم أن بعض المؤلفين أمثال «أبي الحسن النوبختي» قد وصل إلى عدّ سبعين فرقة من «فرق الشيعة» وحدها، في كتابه الموضوع تحت هذا العنوان، فإننا سوف نكتفي - هنا - بذكر بعض الخطوط الأساسية لتوزيع يقوم على التسميات دون المعتقدات، بعد وضعها في «سبعة» تيارات رئيسة حسب ترتيبها الألفبائي، في كل منها عدد من أشهر الفرق.

أولاً - الخوارج، منهم أربع عشرة فرقة هي:

الأزارقة، النجدات، العجاردة، البِدعية (الأصرمية)، الحازمية، الثعالبة، الصُفرية، الإباضية، الحَفْصية، اليزيدية، البَيْهسية، الفضلية، الشمراخية، الضحّاكية.

ثانياً - السنّة (أو أصحاب الحديث)، منهم سبع عشرة فرقة هي:

المالكية، الشافعية، الحنبلية، الداودية، الحنفية، السفيانية، النخعية، المباركية، الأوزاعية، المسيّبية، الطبرية، الماتريدية، الجنيدية، الجريجية، العكرمية، المجاهدية، الطاوسية.

ثالثاً - الشيعة، منهم خمس فرق، في كل منها عدة أصناف، هي:

أ - الزيدية، منهم خمسة أصناف هي: الأبترية، الجارودية، الدُكَيْنية، الخشبية (الصرخابية)، الخَلفية.

ب - الكيسانية، منهم أربعة أصناف هي: المختارية، الإسحاقية، الكَرِبية، الحربية.

ج - العباسية، منها صنفان هما: الخَلاّنية، الراوندية.

د ـ الغالية، منها تسعة أصناف هي: الكاملية، السبئية، المنصورية، الغُرابية، الطيارية، البَريعية، اليعفورية، الغَمامية، الإسماعيلية (الباطنية).

هـ ـ الإمامية (الرافضة)، منهم خمسة أصناف هي: الناوسية، المفضّلية، الشمطية، الواقفية، الأحمدية.

رابعاً ـ المُحيّرة، منهم خمس فرق هي:

الجهمية، البِطيخية، النجارية، الضرارية، الصباحية.

خامساً ـ المرجئة، منهم ست فرق هي:

الغَيلانية، الصالحية، البزّازية (أصحاب الرأي)، الشبيبية، الشمِرية، الجَحدرية.

سادساً ـ المشبّهة، منهم ثلاث عشرة فرقة هي:

الكُلاّبية، الأشعرية، الكرّامية، الهاشمية، الجواليقية، المقاتلية، القضائية، الحُبية، البيانية، المغيرية، الزُرارية، المِنهالية، المبَيّضة.

سابعاً ـ المعتزلة (أو أصحاب التوحيد)، منهم ست فرق هي:

الحسَنية، الهُذلية، النظّامية، المعمَرية، البِشرية، الجاحظية.

وأهم ما يقوّض نظرة هنتجتون إلى هؤلاء وغيرهم من مئات اللاحقين المختلفين معهم في فهم الإسلام وتفسيره (مثل: الظاهرية، السلفية، الوهابية، الرفاعية، الجيلانية، القاديانية، البهائية، البابية، الأحمدية، التجانية ..) هو اعتباره إياهم جميعاً يشكلون «ثقافة واحدة» عدّها متماسكة على نحو يجعلها أساساً تقوم عليه كتلة «الحضارة الإسلامية» رغم أنّ بعض هذه الفرق اعتبر بعضها الآخر «كافراً» أو «مرتداً» أو «زنديقاً» وغير ذلك، حتى أخرجه من «ملّة

الإسلام» وجعل محاربته وقتله أهمّ وأدعى من محاربة المسيحيين وقتلهم (إن جازا) ممن أبدى هنتنجتون اهتماماً واضحاً بمصيرهم، بعد أن أقام الثقافة الغربية على المسيحية، وجعل الثقافة أساساً لوجود الكتلة الغربية (الأوروبية - الأميركية) بين الحضارات الكبرى في تصنيفه، متخطّياً الصراعات الكثيرة بين الفرق والتيارات فيها إلى الصدام بين الحضارات.

وهذا مما يشير إلى أن «أغراض» بحث هنتنجتون المرسومة، هي التي أملت تصميم دراسته وقيامها على تباين «الحضارات» كما قال في مطلع كتابه. وقد حجب عنه هذا مناقشة «التغيّر» في قوة الأنماط الحيوية (الحياتية) المتعددة المنبثقة عن البؤر الثقافية داخل كل كتلة وكل دولة؛ وهو الأمر الذي جعله غير قادر على تحديد الأسباب الحقيقية لتراجع «الديمقراطية» في بعض البلدان الأوروبية، علاوة على كثير من البلدان الإسلامية والآسيوية التي كانت قد شرعت في تطبيقها على هدي التجارب الغربية.

ومما أضعف القدرة التفسيرية لنموذج هنتنجتون وجعل عدسته - بالتالي - مقيّدة الرؤية: استخدامه البيانات والإحصاءات المتوافرة بين يديه، على أنها «علامات وصفية» تمثل الحالات الراهنة فعلاً في الدول والحضارات. وهذا النوع من الاستخدام كان خاطئاً، لأسباب متعددة كنا قد أشرنا إلى بعضها من قبل، ونضيف - هنا - أن نظرية الثقافة تقتضي استخدام تلك الشرائح المعلوماتية بمثابة «توليفات» مكوّنة من بعدين على الأقل، أي إنه لا يمكن الحديث عن مواقف جماعية للثقافة دون الحديث عن سلوكات واتجاهات فردية داخل هذه الثقافة، إزاء مشكلة واحدة أو قضية محددة.

والنموذج النظري المجرّد الذي وصفه هنتنجتون أساساً لقيام كلٍ من الصحوة الإسلامية والازدهار (التأكيد) الآسيوي، كان يتجاهل التفاعل الصراعي القائم بين الأضداد بسبب المواقف المتناقضة في الثقافة الواحدة. ولذا فقد

أهمل المواقف «الجديدة» التي تمثّل «التركيب، نفي النفي» في كل ثقافة أو سياسة خارجية (دولية)، وغدا نموذجه تكرارياً غير قابل للتقدم، ولا ينطوي على أي نظرة متماسكة، وتحت رحمة «سيناريوات» تتحكم فيها المؤثرات الاقتصادية أو العسكرية أو الدينية أو الشخصية أو المصادفات وغيرها، دون ترجيح «موضوعي» دقيق في كل حالة بمفردها، سوى تلك التي أشار إلى تمتعها بدرجة أعلى من الاحتمال تغيّرت من حالة إلى أخرى.

ويرجع إلى هذا الأمر أحدُ أسباب عجز عدسة هنتنجتون عن تقديم إجابة نظرية على سؤال «الإلزام» الذي يتمثل في قول الباحث الأنثربولوجي: لماذا يجب على الناس ـ الذين يعيشون في ظل حضارة واحدة ـ أن يتصرفوا بهذه الطريقة الراهنة دون سواها؟

لقد أهمل هنتنجتون تأثير العلاقات المجتمعية بأبعاده المختلفة المتعددة في السياسة الخارجية للدول، وجعل السياسة الداخلية بمعزل عن ما يجري بين الحضارات، رغم إقراره المستمر ـ على نحو مباشر وغير مباشر ـ باستحالة مثل هذا الفصل على المستوى العملي، وبشهادة كثير من المفكرين الذين اقتبس نصوصهم في كتابه.

وفقدت لديه حزمة القيم والمعتقدات الفردية كثيراً من فاعليتها وصدقيتها ونجاحها، نتيجة اعتباره صفات الحضارة الغربية خطوطاً «تطورية» لتغيّرات الثقافة الغربية نفسها، عبر المراحل التاريخية المتعاقبة. وهذا مما يلقي الضوء على سبب حكم هنتنجتون بإخفاق المحاولات التحديثية خارج الكتلة الأوروبية في جعل الحرية والديمقراطية والفردية وغيرها من سمات أساساً لتوليد ثقافات تنافس الثقافة الغربية أو تواكبها، دون أن تحاكيها في تطبيق نموذجها الشائع.

وبدا أن نظرية الثقافة عند هنتنجتون ـ رغم ما تبنّاه من دفاع عن الحرية

والديمقراطية والفردية ـ أكثر ميلاً إلى التضحية بالفردي من أجل النموذج العام؛ وخالف بهذا سمة الليبرالية التي رفع شعار الدفاع عنها، إذ أخضع الأكثرية إلى الأقلية في أحاديثه عن السياسة الخارجية.

فهو يعلم أن الإدارة الأميركية والحكومات الأوروبية جميعاً، إنما تصل إلى سدّة الحكم عن طريق أحزاب ومنظمات ومؤسسات وجهات تجتذب تأييد الرأي العام وأصوات الناخبين من خلال برامج محدّدة، غالباً ما تكون عرضةً للنقد والتفنيد والاختلاف بين المرشحين للمناصب الحكومية وبين الناس أيضاً؛ ويعلم أن ما تطبقه الحكومات عملياً هو برامج الأحزاب أو الفئات أو المرشحين الفائزين وليس ما يريده الناس جميعاً.

يضاف إلى هذا أن عمليات الانتخاب ذاتها تتمّ على أساس أهداف نظرية، تستقطب أصوات غالبية كافية للفوز، حيث تلعب السياسة الداخلية أهم الأدوار فيها. وهذا يعني أن السياسة الخارجية، التي جعلها هنتنجتون تتحرك على أساس الانتماءات الدينية ـ الثقافية في عدسته، تقف على طرفي نقيض من متطلبات التقدم على الصعيد الوطني؛ وتبدو مدفوعة إلى توليد الصدام بين الدول والمؤسسات المجتمعية المحلية على حدّ سواء.

ففي نموذج هنتنجتون: تقتضي المصلحة الوطنية ـ على المستوى النظري في أقل الاحتمالات ـ توظيفَ ثروات الوطن من أجل فائدة أبنائه؛ بينما تعني المحافظة على الفرادة والتفوّق الحضاري توظيفَ ثروات الوطن من أجل استمرار التمايز الثقافي، بالتفوق العسكري (القوة) والتماسك المجتمعي (تقليص أعداد المهاجرين). والنتيجة: إخضاع السياسة للحالة الراهنة، أي حسم التناقض لمصلحة معارضة التعدد الثقافي. وهو أمر مضاد لطبيعة الثقافة ذاتها، التي تشتمل على الانفتاح على الممكن لاكتساب جزء من غناها وتجددها. كما إن هذا

سبب مؤثر في «إعادة إنتاج» أسباب للتمييز بين الناس، أي مخالفة لاتجاه ميثاق الأمم المتحدة الذي طالما عدّه الغرب طريقاً نظرياً إلى العالمية وتكريساً لدساتيره الليبرالية.

ويؤخذ على إعادة الإنتاج هذه أنها تعتمد نوعاً من «تجريد اللغة» دون التحوّل إلى التطبيق، إذ إن الحديث عن علاقات بين الكتل الحضارية على أساس ثقافي - بل ديني - لن يؤدي إلى التقريب بين الناس المنتمين إلى حضارات مختلفة، بل سيعمّق الفوارق الراهنة ويقيم فواصل عملية تحول دون التواصل الدولي، فيما يجري الحديث عن التقارب بين الأمم وإزالة الحدود. فيؤدي هذا إلى حصر مناقشات الهيئات الدولية في الأحاديث والاجتماعات والمؤتمرات والمنظمات التابعة لهيئة الأمم المتحدة، في ما هو أقرب إلى المجاملات وتبادل المفاهيم المجردة في إطار «البروتوكول» المعبّر عن حسن النوايا.

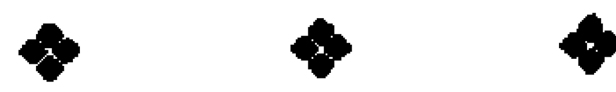
ويستمرّ الصراع الحقيقي دون حلّ، كلما زاد تكتيل الحضارات حول مراكز ثقافية محدّدة، تتزايد قوتها (الجاذبة لشبيهاتها والطاردة للمختلفات عنها) بتزايد الحفاظ على التمايز بينها، تحت شعار هنتنجتون القائل إن التمايز والفرادة لا يعنيان التفوق واحتلال قمة هرم التصنيف الحضاري - من جهة - ونظراً لاختلاف الثقافي عن الأخلاقي - من جهة ثانية - بموجب نظرية الثقافة ذاتها.

هذه النتيجة (النظرية) هي ما يمكن أن يتمخّض عن العدسة (النظرية) التي وصفها هنتنجتون بالقدرة على التنبؤ (النظري) الذي لا يصلح أن يكون وعاء تُحشر فيه مجريات الواقع، لأسباب كثيرة يأتي في مقدمتها: استحالة تجسيد الواقع في رؤية تفسيرية مسبقة الصنع أو التصميم.

فالذي يتمّ عملياً هو العكس تماماً، إذ يعمد صاحب الرؤية إلى «تأويلات»

يكون من شأنها تسويغ وجود الرؤية النظرية المعنيّة، لكي يجعلها تتمتع بمشروعية البقاء، مستفيداً من مرونة ما في الأحداث من قابلية للتأويل؛ وهو موضوع يختلف كثيراً عن مطلب «فهم» السياسة الدولية لمعرفة «حقيقة» ما يحدث على المستوى العالمي أو الكوني.

ولذا فإننا ندعو إلى الاستفادة من التراكم الثقافي العام للحضارات البشرية، والشروع في البحث عن طرائق للتواصل بين أنماط الثقافات المختلفة العديدة، ومدّ الجسور بين الكتل الحضارية على نحو تتصاعد فيه وتيرة التبادل بالاتجاهات المتعدّدة الأنواع، لتوفير جوّ مناسب يجعل الثقافات أزكى طعوماً والناس أكثر حواراً.



معطيات الحوار الحضاري

بعد أن عرضنا تجربتين أصيلتين لفهم طبيعة التراكم الثقافي في المجتمعات الإنسانية، وأتبعناهما ببعض الإشارات المهمة إلى الصراع ونظرية الثقافة؛ نشير إلى أننا نعتقد أن «العولمة» هي الإطار المناسب لإجراء الحوار بين الحضارات، التي تمثل النتاج الكلي لمجموع ما عدّه هنتنجتون أقوى الثقافات الفاعلة الموجودة في العالم حالياً وفي المستقبل المنظور، المحدّد بأوائل القرن الواحد والعشرين بعد أن شمل أواخر القرن العشرين .

ولن ندخل في عرض إطار شامل ومفصل لمعطيات العولمة، التي نعتبرها ماتزال في طور التكوين، بما هي اتجاه عالمي إلى توليد حضارات إنسانية تتسع فيها شمولية القوانين الدولية والمؤسسات الحرة. لكننا سنعمد إلى توجيه النظر إلى مجموعة من القضايا التي تخدم مناقشتها أطروحتنا الأساسية في اعتبار «الصراع» أساساً علمياً صالحاً ليقوم عليه «الحوار» بين الثقافات السائدة، سواء في هذا ما هو أكثرها اتساعاً وفاعلية وأقلّها شمولاً وحراكاً، في أقطار العالم المختلفة خلال الفترة الراهنة والمستقبل القريب على الأقل.

ولا بدّ من إشارة إلى أن الثقافات الغابرة والمعاصرة قد سجّلت لنا سؤالاً وجّهه كثير من الفلاسفة القدماء للفرد الإنساني هو: «كيف ينبغي للمرء أن يحيا؟». وبقي هذا السؤال يتردّد عبر عصور طويلة من تواريخ الحضارات، ويدفع الأفراد إلى تأمل أنفسهم، ثم العمل على تغييرها؛ ويفضي إلى مشكلات عديدة نظرياً وعملياً.

وقد ذهب بعض الأنثربولوجيين إلى توليد سؤال آخر تجاوز سابقه أهميةً، هو: «كيف يحيا الناس معاً؟» مما أفضى إلى تجدّد طرح المشكلات القديمة، مضافاً إليها تحديدات من نوع: «مَن أنا؟ مَن نحن؟ كيف نعرف مَن هو ليس نحن؟». وهذا السؤال الأخير أشار هنتنجتون وكثيرون غيره إلى أنه يشكّل لبّ التوجّه المعاصر في «تحديد الهويّة» للثقافات السائدة حالياً، ويشغل مركز الصدارة في اهتمام السياسة الخارجية على مستوى الحضارات، التي تبذل جهوداً واضحة باتجاه إعادة تعريف نفسها إزاء بعضها بعضاً.

وإذا كنا قد أفصحنا عن أن العولمة طريق جيدة لوضع الحضارات على الطريق الصحيح، فإننا نميل إلى الجزم بأن مسألة تحديد الهويّة أصبحت الآن أكثر سهولة مما مضى، وغدت معرفة «مَن ليس نحن» عملية أيسر. ويتطلب هذا الوقوفَ عند محطتين: تدقيق فحوى الثقافة الإنسانية، وإيجاد آلية لتحريكها باتجاه التقدم.

وقبل الشروع في هذه المناقشة نشير إلى ضرورة التخلّي - منهجياً - عن أطروحة «التحديث» التي قال هنتنجتون إنها معيار السعي إلى السبق أو التميّز الحضاري، ورأينا حدود استيعابها تقف عند ما تحقق في المجتمعات الغربية أو ما كان يحاكيها من تجارب في الكتل الحضارية الأخرى. ونقترح بديلاً منهجياً يتمثل في الأخذ بأطروحة «التقدم» التي نراها معياراً أكثر دقة وفاعلية في الحكم على اتجاه أي حضارة نحو الأفضل.

فهذا الاستبدال يجعلنا ندخل «الغايات» في صلب عمليات «الحكم على قيمة» الجهود التكنولوجية المبذولة على الأصعدة الاقتصادية والسياسية والعسكرية وغيرها، على نحو يفرض على الثقافات المختلفة أن تأخذ بعين التقديرِ «الالتزامَ» بتحقيق ما فيه «خير البشرية» جمعاء، في إطار سعيها إلى

تحـديد الهـويّة وإعـادة التـعـريف بهـا، أي أن تجـعل وسـائلهـا من جنس غـاياتهـا «الأخلاقية» المنصوصة في الشرائع والدساتير والمواثيق الدولية.

وكلمة «نحن» في معيارنا تعني «البشر» جميعاً، على اختلاف المجتمعات والدول والانتماءات والأديان، وتكرّس ما هو أساسي في كل واحد منهم؛ أعني الحاجة إلى وجود علاقة بالآخر الإنساني، لمنع حدوث انتكاس إلى الحيوانية أو الحياة وحسب.

وهذا الاتجاه يجعلنا ننطلق من المستقبل لبناء المستقبل، وليس من الماضي أو الراهن ـ كما فعل هنتنجتون ـ لبناء المستقبل، إذ يعني وضع الإنسان في مرتبة هي «نقيض» الحيوانات ذات الحياة التجمعية الأخرى التي لم تستطع أن «تبدع المجتمع» رغم مرور آلاف السنين على عيشها في تجمعات أو قطعان تتحكّم فيها الطبيعة، التي توصّل الإنسان إلى سيطرة كبيرة جداً عليها، بل غدا قادراً ـ بحق ـ على تغييرها والتدخل في تأثيرات قوانينها.

وخاصة «التواصل» البشري هذه هي التي تمنح الحضارات قدرتها المرنة غير المحدودة على الاستجابة للتغيير، الذي تمّ بمقتضاه إنتاج مجتمعات ذات أشكال عديدة لا حصر لها في الماضي، ويمكن أن يستمرّ إنتاجها بأشكال أخرى في المستقبل.

كما إن هذه الخاصة تكفل لنا الفكاك من اعتبار هنتنجتون وغيره الحضارات الكبرى بمثابة قبائل كبرى أو تجمّعات دينية وعشائر، تتحرّك بمقتضى المصالح التي تراها مفيدة لها سواء كانت عاجلة أم آجلة، حيث وضع صدام الحضارات في موضع التشابه ـ إن لم يكن موضع التطابق شبه العام وليس التام ـ مع الصدامات الدينية والطائفية والإثنية التي عرفتها المجتمعات في مراحل التخلف الحضاري المنصرمة على مدى فترات تأريخية متفاوتة.

فلسفة الحضارة والعولمة:

تظهر الجهود الفكرية المبذولة خلال أربعة آلاف سنة مرّت من التأليف لدى الحضارات البشرية - على نحو ما وصلنا من آثار مكتوبة - وجودَ جوانب من طموحات واضحة إلى صياغة مشكلة الوجود الإنساني من خلال وجهات نظر عديدة. وإن واحدة من أهم الخصائص المشتركة في تلك الصياغات تتجلّى في ما وصلنا من آثار المفكرين الأصيلين لوضع فلسفة للحضارة البشرية، أينما تجلّت إنجازاتها ومنتجاتها، وهي أنها طمحت جميعاً إلى تجاوز الظروف والمؤثرات المحلية التي بدا عبر آلاف السنين أنها لا تشكل سوى البيئة التي يتمّ فيها تطبيق القفزات الإبداعية للفكر الإنساني.

وقد فتحت الثورة الصناعية أمام المجتمعات أبواباً جديدة، نقلت بؤرة الاهتمام من تقليد الأسلاف ذي النزعة الماضوية، إلى صناعة المستقبل ذات الانفلات من القيود والعوائق المتعارضة مع المنحى التجريبي الإحصائي لتطوير الأدوات والأجهزة والمعدات والوسائط وأضرابها.

وانتقلت الأطروحات الثقافية والحضارية من المماحكات اللفظية والمجادلات التاريخية إلى تصميم البرامج والوسائط، التي يمكن أن تفرض نتائج بحوثها على المنتَج الحضاري الإنساني، بقوة إمكان السيطرة والتحكم وتكرار الأحداث وصناعة الوقائع المخططة على هذا النحو المحدد أو ذاك.

لقد أعادت قوى التفوّق العلمي، في مجال الصناعات والاتصالات والمعلومات وغيرها، مركز الاهتمام إلى طرح التساؤل النظري القديم من جديد، حول: مَن هو الخصم في الصراع الحضاري؟ ومَن هو المنتصر؟.

والإجابة - بعد ما قدّمناه من عرض أفكار هنتنجتون وغيره، بما في ذلك موقفنا - لم تعد صعبة. فالخصم في الصراع الحضاري هو كل شخص أو مجتمع يريد تدمير ثقافة أو حضارة تختلفان عن ما ينتمي إليه ويصحّ هذا على الجماعات والقبائل والشعوب والأمم مهما تكن دياناتها أو ثقافاتها.

والصراع الذي نعنيه هو الاختلاف البيّن بين نُظم المجتمعات الراهنة، والاتجاهات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية حتى العسكرية، التي تتبنّاها للوصول إلى ما تعدّه الغايات المرحلية والنهائية لوجوها المجتمعي، ضمن إطارها التنظيمي القانوني، ولاسيما إذا كانت هذه المنتجات الثقافية تسجّل تعارضاً صميماً يجعلها تقف على طرفي نقيض في مسائل محدّدة تتصل بالمصير الإنساني وامتداداته.

وعلاقة الصراع هذه، التي رجّحنا فاعليتها في البناء الحضاري الأكثر تماسكاً ووضوحاً بالنسبة للأطراف المعنية، تساهم في التمييز بين طبيعة الأفكار والمعطيات المعرفية، على أساسٍ من إظهار نقاط الاختلاف الصميمي بين الثقافات الأضداد، ولا تعني زوال الجسور الممكنة للحوار بين الحضارات المتمايزة فيما بينها والمختلف بعضها عن بعض.

ونرى أن ما يجري الآن في أنحاء العالم المتعدّدة من مدّ هذه الجسور الحوارية والميل إلى إنهاء النزاعات العرقية والدينية والجغرافية والاقتصادية والسياسية عن طريق المفاوضات والطرق السلمية، يمثل خير دليل على وجود جهود ثقافية مبذولة قادرة على كشف منابع الصراع، الذي هو جزء لا يتجزأ من الصياغة المعرفية ذاتها لوعي الإنسان ووجوده في التاريخ وفي الواقع.

ويتطلب إنهاء هذا الشكل من الصراع أن تأخذ المجتمعات (الدول، الحضارات) بأسباب الانخراط في الصيرورة الدائمة للتاريخ، الذي هو ـ في رأينا ـ وجه تسجيلي للواقع وللفكر.

وكل محاولة للتوقف أو عرقلة هذا الانضمام إلى حركة التاريخ تعدّ بمثابة محاولة للخروج من صناعة الواقع، أي اتجاهاً نحو العدم والجمود. ولذا فإننا نؤكد أن تغيير الواقع وصناعة أحداث التاريخ تحتاج إلى إنتاج المعرفة، وهذا لا يتمّ بعيداً عن مادتها الأولية التي هي العقل والوجود في علاقة فعلٍ ما ـ هو المادة

الأساسية لمحتوى التاريخ - دون حرص على إدخال الماضي في صلب تصورات المستقبل، الذي سيكون من أبرز خصائصه اعتبارُ التاريخ صناعةً إنسانية.

فقد أدرك كبار المفكرين والقادة في العالم، بعد حربين عالميتين كلّفتا الإنسانية غالياً، وبعد تفكيك دولة الأيديولوجيا التي سادت فترة الحرب الباردة، ما في الصياغة «الديالكتية» للصراع من فاعلية منتجة، لأنها تقضي على الافتراضات التصوّرية السالبة في تعاملنا مع القيم الأخلاقية، وتردم الفجوة بين الممارسة العملية والقيم العليا التي ينتجها المجتمع من خلال توحيد الفكر والواقع. وأعلن كثير من المفكرين أن زمن الإيمان بانتصار فكرة سكونية أو نظرية جامدة واحدة على ما هو غيرها قد ولّى، بل إن هذا أمرٌ مستحيل تماماً.

وغدت هذه النتيجة المؤكدة بالأحداث الواقعية حافزاً حقيقياً دفع المفكرين والإصلاحيين حتى الجماهير، إلى رفع صوت الدعوات إلى حوار الحضارات وإلى انفتاح الثقافات بعضها على بعض، في صور عديدة؛ تراوحت بين الطرح السطحي الساذج الذي يظنّ أن الغرض من الحوار يتمثل في تقريب وجهات النظر نحو أشياء وأمور جزئية في ذاتها ولذاتها، وطرحٍ أكثر فهماً وعمقاً للواقع والعقل يؤمن أن الحوار يعني التغيير على مختلف المستويات وفي الأفكار كافة(٣٨).

ورغم البعد الذي يفصل بين هذين «الاتجاهين - الضدين» في تحديد أغراض الحوار، والمتصارعين في وصفيهما لبُنية الحوار؛ فإننا نرى في وجودهما - خلال المرحلة الراهنة والمستقبل المنظور - تأكيداً على أنه لا يمكن أن ينتصر فيهما ذاك الذي يريد أن يبقى على السطح. إذ لا بدّ أن يمسّ الحوار الحقيقي بنية الأفكار والأحداث، لكي ينتج واقعاً جديداً هو - في الوقت نفسه - حدث تاريخي يكون من شأنه إنهاء تاريخ سابق، وبتعبير أدقّ: إنهاء فهم سابق لحوادث تاريخية مرّت وظنّ المعنيون أنها تمّت في واقع مقطوع الصلة بالفكر.

هذا التفصيل الدقيق هو المنطلق العقلي المهم الذي جعل لفيفاً من المفكرين المعاصرين ـ بتأثير الانفجار المعلوماتي وثورة الاتصالات والمكتسبات العلمية الحديثة التي أضحت ترصد حوادث تقع خلال جزء من مئة ألف جزء من الثانية أو أقل ـ يعودون إلى رفع شعار «نهاية التاريخ» التي أوضحناها عند هجل، في وجه دعاة تحديده الفجّ الذين رأوا فيه سجلاً سكونياً جامداً لتتابع الحوادث، ليس فيه من الواقع الحي والعقل الفاعل شيء أكثر من «العِبَر» لمن اعتبر من أخبار البشر.

ولا نجد بين أيدينا كتابات أكثر ثراء وإيحاء في رسم معالم المصير الزاهي الذي ينتظر المجتمعات الإنسانية، على مختلف المستويات والأنشطة في سيرورتها، مما تنتجه قرائح المفكرين المعاصرين المؤيدين للاتجاه نحو العولمة، التي أضحت خلال السنوات العشرين الماضية الشغل الشاغل لكثير من صانعي القرار في العالم، بدءاً من الدول المتقدمة حتى الآخذة في النمو(٣٩).

لقد استطاعت العولمة ـ من خلال جهود الداعين إلى اعتبارها مطلباً لشعوب العالم صاحبة المصلحة في السلام والأمن والاستقرار ـ أن تدفع بالغالبية العظمى من دول العالم إلى إبرام اتفاقات كثيرة بين الأقطار المختلفة في مستويات السلّم الحضاري، تناولت الزراعة والتجارة والصناعة والخدمات والبيئة والثقافة، إضافة إلى السياسة والإدارة والشؤون الأمنية والعسكرية(٤٠).

وكان من أبرز نتائج الاتجاه المتنامي إلى الأخذ بأسباب العولمة على الأصعدة الكثيرة الأخرى والالتحاق بركبها الدولي العريض، أن ظهرت الجهود الرامية إلى تسويع رقعة سيطرة القانون في إطار الدولة الواحدة، ثم توحيده الإيجابي النتائج بين الأقطار المتعددة، على نحو يكون من شأنه الحفاظ على حقوق الإنسان(٤١).

كما ارتفعت دعوات تجهر بضرورة العمل على تعميق مستوى الشفافة

والوضوح، في الإجراءات التي تتبعها الحكومات والأجهزة التنفيذية لوضع القوانين والأنظمة والأوامر والتعليمات والخطط موضع التطبيق جميعاً، على نحو يتفق والمبادئ الأساسية الناظمة للدستور النزيه ذي الآفاق الإنسانية المتوازنة.

بل تجاوزت الدعوات هذا في أحيان كثيرة، فطالبت بإجراء تغييرات في دساتير كثير من الدول، التي تعارض بعض بنودها ما يليق بكرامة المواطن وحقوقه المكفولة بموجب دساتير وقوانين أخرى، استمدّت حرارتها مما جاء في ميثاق هيئة الأمم المتحدة وتفرعاته وملحقاته وتوابعه، التي تمنع التمييز بين بني البشر لأي سبب من الأسباب، وترفع من كرامة الإنسان وقيمة عقله الحرّ وفاعليته السلوكية إلى أعلى الدرجات.

وكان من منجزات العولمة اتساع حلقة الجهود العملية المبذولة لإحلال المؤسسات بدل الأفراد في صناعة المستقبل، مما فتح الطريق للتخلص من سيطرة بعض الأفراد على شؤون كثيرة دون تخصص، وإنهاء تركيز الفاعليات الإدارية والسياسية في أيدي مجموعات متفاعلة قادرة على اتخاذ قرارات جماعية قابلة لإعادة النظر.

وإن تصاعد رتبة الطابع المؤسسي لمفاوضات السيطرة على التسلّح بين القوى العظمى، سوف يؤدي إلى تولّد اتجاه نحو رعاية الأمن المتبادل وإبرام اتفاقات خاصة بهذا، يكون من شأنها - أيضاً - إيجاد تعاون متبادل لمنع السرقات النووية وتحديد مناطق خالية من أسلحة التدمير الشامل والإرهاب - تتسع باستمرار - والمشاركة في ترتيبات الأمم المتحدة المتصلة بحفظ السلام والأمن في العالم.

ولا يطعن في فائدة الاتجاه إلى العولمة - بما هي طريق لبلورة الصراع الحضاري وصياغته في قوانين دولية ضابطة - ما يرفعه كثير من الكتاب العرب

والأجانب في وجه الاتجاه إليها، على نحو ما حدث من إعاقات انتشار الأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتعددة على مرّ الفترات التاريخية المتعاقبة.

لقد وجد في المجتمعات المتعددة من يهاجم الرومانتية والإبداعية والتكعيبية والدادائية والتجريدية والرمزية والسوريالية وسواها، في مجالات الفنون والآداب، تمسّكاً بالتقليدية ومحافظةً على الراهن من علاقات بين البُنى القائمة التي تشكل النسيج المسيطر ولو كان بالياً. وليس غريباً أن تتكرّر المواقف في أي مجال من مجالات التغيير والتجديد في الثقافات والحضارات البشرية، رغم أنه في كل مرة لم تستمر إلا تلك الطفرات المناسبة لمواكبة تقدم المجتمعات التي ظهرت فيها، وكان مصير الهامشي والسطحي أن يزولا ويصبحا جزءاً من تاريخ الأفكار والأنظمة.

ونحن نرى أن العولمة سوف تنتشر لا محالة، والأداة الفاعلة في هذا تتمثل في صياغة الصراع الحضاري بأسلوب الحوار البنّاء وليس التلفيق، ومن المفيد أن يكون العرب بعض صانعي معالمها المستقبلية التي يمكن أن يستقرّ العُرف والتوافق الدوليان عليها؛ فإن هذا ـ لا شكّ ـ خيرٌ من وقوفهم متفرّجين لمعرفة المنتصر والانضمام إلى ركبه المظفّر.

فمثل هذه الصياغة التي ستَفرز «الأضداد» في الثقافات المختلفة والمتعدّدة، سوف تساهم في خلق ثنائيات «نفي، نفي النفي» على أساس من مقتضيات الحوار الدائر بين الدول والحضارات حول سؤال: «كيف نحقق الترابط بيننا، لنعيش بصورة أفضل؟».

ولا يمكن لأي مختص في فرع من فروع العلوم المختلفة أن يتجاهل أن الإجابة على هذا السؤال تتطلّب نوعاً من «بيان الصلاحية» لأي معطى واقعي في الحياة المجتمعية، يتمّ به تأكيد أن هذه الجزئية في حياة المجتمع ـ أي مجتمع ـ ضرورية لبقائه ويجب التمسك بها واستثمارها، بينما تلك الجزئية في حياة المجتمع نفسه ليست ضرورية ويمكن الاستغناء عنها.

أما معيار «الضرورة وعدم الضرورة» هاتين، فهو مدى انسجام الجزئية المعيّنة مع ما توصّل إليه «العلم» الذي أثبت جدارة فائقة على تخليص المجتمعات البشرية من أدران ثقافية أعاقت تقدم حضاراتها على مدى آلاف السنين.

وهكذا تتخلّص كل حضارة - على حدة أولاً - مما تراه عائقاً دون الانخراط في المدّ الحضاري العام للدول، وتزيد تأثير المنجزات المدنية في الروابط القائمة بينها وبين الدول الأخرى على نحو يستحق كلمةَ الاستمرار فيه كلٌّ ما ينفي الارتكان إلى المسلّمات والأساطير والمنقولات ويؤكد الاعتماد على التجارب والاكتشافات والإبداع.

ديالكتيك لحوار العولمة:

أعربنا في أكثر من موضع عن اختلافنا مع أطروحة هنتنجتون الأساسية في تصنيف الحضارات السائدة في العالم على أساس افتراض وجود ثقافة واحدة تنتظم العلاقات الخارجية بين دول كل كتلة حضارية على حدة، وقيام هذه الثقافة الواحدة على منظومة دينية عامة دون تدقيق في اختلاف محتوياتها.

وسوف نحاول الآن إظهار الفوائد الإيجابية للعولمة «الثقافية» التي مايزال كثير من الناس - بعضهم ينتمي إلى دعاة العولمة الاقتصادية والسياسية والعسكرية - يرفعون في وجهها رايات الرفض والمعارضة، ثم نظهر بعض آليات الحوار التي نقترحها بين الحضارات.

فقد سجل أرسطو المقدوني أول نصر للثقافات الإنسانية على مستوى اكتشاف «صورة الفكر» عندما توصّل في كتابه «أورغانون» إلى وضع ما عرفته الإنسانية على مدى قرون طويلة باسم «المنطق الصوري» الذي أسهم في حدوث تطورات مهمة في طرائق التفكير ومناهج البحث العلمي لا يمكن حصرها[٤٢]، كانت مقدمة لإنجازات لاحقة واكبت مسيرة التقدم العلمي في المجالات كافة.

إذ وضع أرسطو يده على مجموعة من المبادئ التي تحكم الفكر البشري ـ أو تعكس ما هي صورته ـ في طرائقه العديدة التي يسلكها للوصول إلى «المعرفة» التي هي نواة أي ثقافة في العالم، والبؤرة التي انداحت منها الحضارات في الأنحاء المعمورة من كوكبنا.

ـ أول هذه المبادئ هو مبدأ «الهويّة» الذي يعني أن شيئاً ما لا يمكن أن يكون إلا «هو» أي جملة المكوّنات الأساسية التي تجعله على ما هو عليه، بما هو موجود.

ـ ثاني المبادئ هو مبدأ «عدم التناقض» الذي يعني أن ما «هو» لا يمكن أن يكون «ما ليس هو» أي لا يمكن أن يكون شيئاً تتناقض مكوّناته الأساسية (التي منحته الوجود) فيما بينها.

ـ ينشأ عن وجود هذين المبدأين وجود مبدأ ثالث هو مبدأ «الثالث المرفوع» الذي يعني استحالة أن يكون شيء «هو وما ليس هو» في وقت واحد ومن الجهة نفسها.

وتشكل هذه الثلاثة المبادئ البسيطة والواضحة بذاتها أساساً متيناً لفهم الطريقة التي استطاع الفكر البشري أن يصنّف المعارف التي توصل إليها، وكيف ظهر التمييز بين الثقافات التي تشكل اليوم ـ في حدود بحثنا هذا ـ مجتمعاتنا على نحو دون آخر، حتى غدت معياراً لما عدّه هنتنجتون وغيره من تمايز موجود وفاعل بين الناس أنفسهم.

إلا إن هذا ـ في الواقع ـ لم يتمّ بمعزل عن وجود المجتمع، فقد ثبت للتربويين والسياسيين ـ ثم الغالبية العظمى من المتعلمين والدارسين ـ أن التعلّم والعيش المشترك وتغيير العالم الاجتماعي إنما هي أمورٌ تجري في إطار «التواصل» بين الناس، وليس داخل كل منهم بصورة «مفردة» أو منعزلة عن الآخرين. ولكي نفهم كيف يحدث هذا، لا بدّ أن نعرف مزيداً من الأمور عن كيفية ظهور «الفكرة» أو المعارف في الوجود.

وتقدم لنا طرق تحصيل المعرفة (الإدراك، الاستنتاج، الاستقراء، التحليل، التركيب، الحدس ..) إجابات يؤكد بعضها بعضاً عن إن الإنسان هو الذي يصنع صورة العالم الذي يحيط به، تبعاً لمجموعة من التعريفات والسمات التي يضعها لموجودات هذا العالم، وبالتالي التصنيفات التي يمكنه إجراؤها.

وهذا مما يفسر أن الثقافات المختلفة ليست سوى «نظم ممكنة» أنتجها الناس للتمييز بين المجتمعات والعروق وسكان الأقاليم في فترات زمنية تستطيع الأركيولوجيا - اليوم - تحديدها بصورة مقبولة الدقة. والوجه الآخر - الأهمّ - لهذه المسألة يتمثل في أن اختلاف معطيات المعرفة ينتج ثقافات مختلفة، رغم وحدة الحركة الفكرية لدى الناس، وكل عودة بالمنتجات الثقافية إلى المحاكمة العقلية تخلّصنا من الإضافات التراكمية والشوائب التي ليست جزءاً أساسياً في تكوين المعرفة الدقيقة أو الحقيقة.

ونعتقد أن هذه النتيجة تقدّم أرضية جيدة لحوار الحضارات خلال الفترة الراهنة وفي المستقبل، لأنها تعني تقويم محتوى الثقافة من منظور اتفاقها مع مبادئ العقل، وليس من منظور خدمة المصالح الفردية والجمعية. وتشكل هذه العملية فرزاً موضوعياً للعناصر الثقافية، يكون من شأنه التمييز بين «الحقيقي» و«الزائف» أو المضاف، أي التمييز بين ما هو جزء من أهم خصائص الإنسان (العقل) وما هو أجزاء التصقت به (عادات، تقاليد، معتقدات ..) نتيجة ظروف متعددة.

وإذا تخلّى المجتمع - أي مجتمع - عن الأجزاء المضافة، فإنه لن يتخلّى عن هويّته الخالصة - بما هو مجموع بشري مشكّل من هويّات فردية ذات سمات مشتركة - وإنما يتخلّى عن بعض ما لحق بها من إضافات قابلة للتغيير والتطوير والتحديث، بل إنها تتغيّر بالفعل وبصورة مستمرة.

وهذا ما نراه يشكل منطلقاً مكيناً لحوار بين الحضارات والثقافات

والمجتمعات والأشخاص، يأخذ على عاتقه إجراء المقابلة بين: ما هو «إنساني ـ حقيقةً» وما هو ليس كذلك أي «إنساني ـ بالإضافة». وتجرى على هديٍ منه عمليات إعادة تعريف الهويّة، التي لن تقف أمامها ـ في ظلّ هذه الصيغة ـ عوائق العرق واللغة والتاريخ والعادات والسياسة والاقتصاد والدين حتى الثقافة والحضارة.

وللتمثيل على العناصر المضافة إلى الحضارة نقدّم شهادة أوردها الأنثربولوجي «كولن تيورنبول» عن دراسته لأحد المجتمعات المنعزلة نسبياً، هو مجتمع أقزام «مبوتي Mputi» في الكونغو البلجيكية، التي تحدّث عنها في كتابين له؛ صدر الأول بعنوان «شعب الغابة» عام ١٩٦١، وصدر الثاني بعنوان «أقزام مبوتي: التغيّر والتكيّف» عام ١٩٨٣.

قال تيورنبول: كنت لأول مرة بين أقزام مبوتي في غابة إيتوري Ituri في ما كان يعرف ـ آنذاك ـ باسم الكونغو البلجيكية عام ١٩٥١وسجّلت أوصافي وملاحظاتي عنهم. وعندما عدت للمرة الثانية، لاحظت أن أموراً عديدة قد تغيّرت عن ما كانت عليه ـ رغم قصر المدة التي غبتها ـ وصار من الضروري أن أصحح ملاحظاتي ومعلوماتي المدوّنة في فترة الإقامة الأولى. وعندما عدت للمرة الثالثة في فترة أعوام (١٩٥٧ – ١٩٥٩) عشت فترة صعبة، حاولت في أثنائها التوفيق بين بعض اكتشافاتي السابقة وما وجدته في هذه المرة الأخيرة. ولما رجعت للمرة الرابعة إلى المنطقة ذاتها من الغابة المذكورة في فترة أعوام (١٩٧٠ ـ ١٩٧٢) بدا الأمر وكأنني أناقض نفسي من جديد في المعلومات والأوصاف والملاحظات التي توصلت إليها من قبل[٤٢].

هذه الشهادة التجريبية ـ ومثلها آلاف تؤكدها ـ تقدّم لنا توضيحاً عميق الدلالة، مفاده أن التغيير الطارئ ـ حتى في المجتمعات شبه المنعزلة ـ هو أمرٌ لا شكّ فيه، وتصل أشكاله إلى درجة اختلاف العادات والتقاليد والأعراف بصورة متفاوتة المدى أو الشدة، وحسب المؤثرات والظروف المرافقة.

وهو تأكيد على أن ما يتخلّى عنه الناس في مسيرتهم المجتمعية إنما هي أجزاء من ثقافتهم - أو حضارتهم بصورة أعمّ - وليس أجزاء من هويّتهم، مما يدعم رأينا الذي أوجزناه في أن صراع الأضداد أداةٌ علمية وأساس متين للحوار بين الحضارات؛ وتعدّ العولمة طريقة مناسبة لإجرائه، تبعاً لآليات علمية مدروسة تخدم الوجود الإنساني في العالم، مما سنأتي على ذكر نماذج منه.

آليات لحوار العولمة:

نرى أن آليات الحوار بين الحضارات - في إطار رفد الجهود المبذولة لدعم التوجّه إلى العولمة - يجب أن تعتمد على عمليتين متكاملتين في تحصيل المعرفة هما: التفكيك وإعادة التجميع، أو التحليل وإعادة التركيب؛ بحيث تتمّ المحافظة على وجود «النسق الدينامي» الشامل وبيان كيفية عمل المجتمعات أو الثقافات، كلٍ على حدة، بغية تكوين صورة دقيقة عن درجات الفاعلية لكل عنصر ثقافي ضمن الوحدة الثقافية المبحوثة.

ويفترض هذا السلوك العلمي التطبيقي أن تتوافر - بشكل ضروري - دراسات تصنيف للأضداد ضمن الثقافة الواحدة - أولاً - تتمّ مقابلتها لنفي بعضها بعضاً والتوصل إلى «تركيب، نفي النفي» في كل عنصر عنصر، ثم تصنيف الأضداد المتقابلة بين الثقافات المتعددة لنفي بعضها بعضاً والتوصل إلى مرحلة ثانية وثالثة ورابعة ثم أخيرة من «التركيب» تتبنّاه الثقافات المتعددة معياراً، تحكم به على صلاحية العناصر الإضافية أو الإضافات اللاحقة التي قد تطرأ على الثقافة، ومدى اتساقها مع العقل البشري أو إثقالها المسيرة الثقافية بما لا جدوى حقيقية منه.

ويمكننا تلخيص هذا الإجراء النظري ضمن مرحلتين تصنيفيتين للمادة المعرفية، هما: وضع المقدمات، تحصيل النتائج.

أ - المقدمات: صياغة العناصر الثقافية المتناقضة في الموضوع الواحد،

بحيث تشكل نفياً لبعضها بعضاً، وبصورة تكفل توليد عناصر بديلة في كل موضوع على حدة.

ب ـ النتائج: توليد العناصر الثقافية الجديدة بمقتضى الإلزام المنطقي، وامتحان التحقق التجريبي، فتكون مقبولة لدى الثقافات جميعاً.

ويكمل هاتين العمليتين جعلُ النتائج الجديدة أساساً لخلق ثقافة ليست أياً من الثقافات السابقة عليها، أي لا تتضمن إلحاق أي ثقافة بثقافة أخرى وجدت معها أو كانت نداً لها، بل تتمتع الثقافات الجديدة بالقبول من الحضارات جميعاً ـ في الوقت نفسه ـ الذي يجرى عليها من التحديث والدفع باتجاه التقدم ما كان يجرى على أي ثقافة من قبل في المجتمعات الإنسانية، لكن في ظلّ الاتفاقات الدولية ومواثيق الأمم المتحدة والهيئات والمنظمات المنبثقة عنها.

أما أهم الآليات التي نقترحها للمساهة في إعداد أرضية صالحة لمثل هذا الحوار بين الدول والحضارات المتوجهة إلى العولمة، فتتمثل في إبداع طرق مناسبة ومتعددة لهذا؛ ونقدم منها أربعة أنواع على سبيل المثال، هي: كسر التمايز الإثني، دمج السلالم القيمية، تضييق مساحة الاختلاف، أنسنة النواتج الثقافية. وسوف نأتي على إيضاح مختصر لكل من هذه الآليات.

كسر التمايز الإثني:

أكدت الدراسات العلمية أن اختلاف الأعراق بين الناس هو مسألة ناتجة عن التوضّع الجغرافي والبيئة الطبيعية ـ بالدرجة الأولى ـ ويمكن أن يخضع غير قليل من حالاته للسيطرة العلمية، حيث يتمّ تغيير السمات التي كانت تسمّى وراثية واعتبرت نوعاً من الأقدار الحتمية ذات العلاقة المباشرة مع الفرز العرقي أو الطبقي، الذي كان شيئاً مؤبّداً لا مجال إلى تغييره ومما يدخل في عمل الآلهة.

وفتحت بحوث الهندسة الوراثية أبواباً جديدة عديدة تجاوز التصنيفات القديمة التي كانت الحضارات الغابرة تقيم على أفكارها وتنظيماتها جوانب متعددة من ثقافاتها، يأتي في مقدمتها التمييز بين الناس والطبقات وغيرها. وأصبح كسر التمايز الإثني واحداً من متطلبات بناء المجتمع الإنساني في العصر الحالي، نتيجة التقدم العلمي ومخالفة التمييز لمقتضى الأخلاق والشرائع الدولية، ثم ما نراه في الواقع من نتائج طيبة للاختلاط بين العروق في بلدان العالم المتعددة، نتيجة السياحة والهجرة والتزاوج.

ولذا فإن مما ينسجم والسير نحو العولمة ويغذّيها في الوقت نفسه، أن تعمل الدول والشعوب جميعاً على إزالة الحواجز الجغرافية وغيرها بشكل منظم، وتشجّع مواطنيها على الاختلاط بدول الجوار ثم الدول الأخرى القريبة فالبعيدة، عن طريق السفر للسياحة وتبادل المنافع والإقامة والزواج ونقل الخبرات والعمل والاستفادة من موفور المهارات المكتسبة والخبرات.

فهذه الإجراءات سوف تساهم في اختلاط العروق وانتقال السمات المكتسبة وراثياً، على نحو يتمّ فيه التفاعل بيولوجياً ويتحسّن بيئياً ومجتمعياً، مستفيداً من الأبحاث العلمية التي تتقدم باطراد، فتنعم الأجيال المقبلة بمقادير أعلى من السمات المشتركة ونقل أثر التحسينات الفيزيولوجية وغيرها، بصور تشير إلى أنها لن تعاني من مشكلات التمييز العنصري بسبب الاختلافات اللونية والفوارق الشكلية التي كانت تبنى عليها السياسات المجتمعية بين الناس، وتجرّ الحروب بين الحضارات وتعوق تقدمها على مدى أحقاب تاريخية طويلة.

دمج السلالم القيمية:

تفيد نتائج المعنيين ببحوث القيم في المجتمعات البشرية أن ما يمنح بعض الأشياء قيمة أعلى لدى الناس، هو حكم يطلقونه على هذه الأشياء دون غيرها، وأن المعروف أو المألوف أو السائد لدى المجتمعات غالباً ما يتمتع بنوع من التقدير

النسبي الأعلى، فيغدو مقياساً للحكم على مستوى قيمة ما يستجدّ في ثقافة المجتمع وعاداته وتقاليده.

وهذا مما يشير بصورة قاطعة، أكدتها البحوث الكثيرة جداً التي أجريت في مجتمعات متنوعة لدى الشعوب، إلى أن القيم العليا والتقديرات السامية التي تحظى بها أمور وأشياء محددة دون أخرى في المجتمع، إنما هي مواقف ووجهات نظر بشرية تتبع من أشخاص أو جماعات - على نحو مباشر وغير مباشر - وليست أشياء مفروضة من خارج أو من قوة عليا مخضِعة تتمتع بوجود ميتافيزيقي أو غيبي.

وقد تبيّن أن السلم القيمي الذي يقيس عليه الأفراد والجماعات في أي مجتمع ما يستجدّ من أفعال وأحداث، إنما يتغيّر تبعاً للظروف والأحوال والحاجات والمؤثرات التي يمرّ فيها ذاك المجتمع، مما يجعل عمليات دمج السلالم القيمية واحدة من خصائص بناء المجتمع الإنساني المتكامل عبر سيرورته الطويلة، وإن كان هذا يتمّ بدرجات متفاوتة وأشكال متعددة.

ولا شك أن السير المخطط في هذا الأمر، عبر وجود توجهات ترقى بتصنيف السلالم القيمية السائدة في مجتمعات الشعوب المختلفة، سوف يسهم بصورة مؤكدة في التوجه نحو العولمة وتغذيتها في الوقت نفسه. إذ يفسح الفرص للتأكيد على المثل والقيم العليا المشتركة التي من شأنها جعل مجتمع المستقبل أكثر إنسانية وشمولاً، من خلال تقديم القيم الإيجابية (مثل: الواجب والمسؤولية والنظام والالتزام) وتنحية القيم السلبية (مثل: الفردية والإحجام والحياد والنفعية).

وهذا التفريق التفضيلي بين نوعي القيم المذكورين في السلالم القيمية التي تأخذ بها الثقافات المتعددة، سوف يفسح في المجال أمام دمج القيم الإيجابية ويعظّم سيادتها وفاعليتها في بناء الحضارات المختلفة، على حساب

جمع القيم السلبية وعزلها عن التأثير في حياة الأفراد والمجتمعات وتقليص أضرارها إلى أدنى الحدود الممكنة ثم التخلّص منها.

تضييق مساحة الاختلاف:

أظهرت مسيرة العلوم التطبيقية والإنسانية المتطاولة أن شقة الاختلاف بين وجهات النظر والآراء تضيق كلما كانت المعطيات المدروسة ناتجة عن معطيات واقعية تجريبية أو مستندة إلى برهنة عقلية ملزِمة. وهذا مما يعزّز النتيجة التي تتأكد يومياً في أن ثورتي الاتصالات والمعلوماتية تقدمان للبشرية اليوم أكثر من أي مرحلة حضارية سابقة. إطاراً لتعميم المعرفة والاستفادة من المكتشفات الحديثة وجعل التكنولوجيا في متناول الحضارات المتعددة رغم ما يظهر فيها من تنوّع.

وسوف يؤدي هذا السلوك المتنامي مهمات فاعلة على مستوى رفد مجتمعات العالم بمخزونات معرفية لتغيير ثقافاتهم، وتشكيل أرضيات معلوماتية متقاربة لإنتاج ثقافاتهم المجتمعية الجديدة، مما يجعل في العولمة الإطارَ الأنسب لتبادل هذه المنجزات، في الوقت نفسه الذي تضيق فيه مساحة الاختلاف بين الثقافات وتتسارع المدنيات (مجالات الإنتاج المادي) إلى الاتصال والتكامل.

ويكون من أبرز نتائج هذا الحراك المجتمعي إذكاء التنوّع الثقافي القائم على الاستفادة من المخترعات والمكتشفات والتصميمات والأجهزة والمعدات، التي تنتجها المجتمعات وتتبادلها فيما بينها، معزّزة انتقال آثار التدريب والإبداع والتنافس ورفع وتيرة التقدم العلمي، وتزيد لحمة التواصل بين الشعوب على الأصعدة المتنوعة وتتجسد الجهود المبذولة لجعل الحياة الإنسانية أكثر سهولة وسعادة ومطلباً يجب الحفاظ عليه بوسائل تتجدّ فاعليتها المؤثرة.

ويكون من نتائج استخدام المجتمعات المتنوعة وسائط وأدوات وطرائق تقوم على أسس علمية إنتاجية متشابهة، أن تنخفض الكلفة المالية والجهود البشرية

والمدد الزمنية اللازمة للإنتاج، وتحقق ارتفاع مستوى الحياة والعناية بالمطالب الفردية وتطوير التواصل المجتمعي.

وإذ تنفتح الطريق أمام التكامل الاقتصادي - خاصة - والعلمي والاجتماعي بين الحضارات، تتشكل سمات جديدة للمجتمعات في عصر العولمة تجعلها مواقع إنسانية لتكريس الاتجاه العام إلى دعم السلام والاستقرار، والتوافق الطوعي الصادق على جعل هذا العالم أكثر رخاء ومحبة.

أنسنة النواتج الثقافية:

نتيجة لتطبيق الآليات الثلاث المذكورة، سوف تأتي مصلحة الإنسانية في المرتبة الأولى لدى كل حضارة، مهما تنوّعت مشارب الثقافات والأديان والاتجاهات الفكرية المنضوية تحت لوائها. وسوف يؤدي هذا النوع من التعاون إلى جعل الأغراض العلمية والأهداف النظرية، المحدّدة للنواتج الثقافية - مهما كانت مواقع تولّدها - مرتبطةً بالقيم الإنسانية المشتركة التي يعزّز بعضها بعضاً لإنتاج مزيد من احترام هذا الكائن في الوجود والحفاظ على حريته وكرامته وما يتصل بهما.

ويفضي هذا التوجه إلى استثمار ما في الذات الفردية من إمكانات الإبداع والكشف، ويقيم علاقات ثنائية ومتعددة الأطراف بين الأفراد على اختلاف مواقعهم، تساهم في تكريس وجود المؤسسات المجتمعية الفاعلة في شؤون الحياة اليومية، وتقود إلى تهذيب استخدام السلطات الإدارية صلاحياتها في الاقتصاد والسياسة والجيش والقضاء وغيرها، وجعلها في خدمة المجموع الحضاري للشعوب المتنوعة.

ولا أحد يستطيع أن ينكر - بعد هذا كله - أن بنية الدولة التقليدية لن تتغيّر؛ فهي لا بدّ أن ترتقي من مفهومها المحصور في وجود «الإقليم والشعب والحكومة» إلى اعتبارها ممثلة في «العالم والإنسانية والقانون» التي تأخذ

أبعادها التبادلية الفاعلة في شبكة العلاقات المتمثلة في واقع البشر الذين يعيشون حياة يومية تصنع التاريخ وتمنحه قيمته التوثيقية.

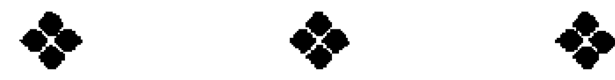
فقد حققت ثورتا الاتصالات والمعلوماتية منجزات لا يمكن إنكارها على مستوى إعادة إنتاج السلطات الحكومية، يتمثل أهمها في:

- الاعتماد على الاستراتيجية بدل التصور المحدود للوقت.
- إحلال النظام المنفتح المتفاعل مع البيئة مكان النظام المغلق.
- العمل على تنمية مصادر القدرات والموارد البشرية بدل التركيز على إدارة الأشياء المتمثلة في الإمكانات المادية والفنية.
- الارتكاز إلى المعلومات المؤكدة بدل الافتراضات المحتملة.
- الانطلاق من اللامركزية بدل المركزية.
- الاعتماد على التنظيم الشبكي في العمل والتوليد الثقافي بدل التنظيم الهرمي.
- المشاركة في التحديث والتغيير والتطوير والتصعيد بدل إصدار الأوامر لتنفيذ خطط سابقة الإعداد.
- التأسيس على المعلومات المستجدة بدل التأسيس على الوظائف التي تسند إليها مهمة الأداء.
- تجنيد الفرق لأداء المهمات المتكاملة بدل الاعتماد على أفراد يتمتعون بالثقة أو المهارة إلى حدود معينة.
- توفير أجواء مناسبة للعمل المنتج بدل إحكام الرقابة للتأكد من إنتاج العمل.
- وضع الجودة الشاملة غاية للإنتاج بدل الاعتماد على المفاهيم الجزئية للجودة.

- إذكاء روح التجديد والإبداع والابتكار بدل المحاسبة على الالتزام الحرفي في تطبيق الإجراءات وتنفيذ التعليمات.

وهكذا تبتعد المجتمعات والدول عن التوصيفات اليوتوبية والثيولوجية، التي كانت تؤكد على إدخال المجتمع في نظرية لخدمة أغرض مسبقة التحديد؛ وذلك خلافاً لما هي عليه دعوتنا هنا إلى العولمة، التي ترى إمكان صياغة الواقع الراهن في نظرية تتماشى مع التوجه إلى خدمة الإنسان، باعتباره غاية الوجود المجتمعي وعنصره الفاعل معاً.

وهكذا تعود الدولة شكلاً من أشكال تنظيم الحياة المجتمعية - كما أرادها المصلحون منذ آلاف السنين - لا تنظيماً لسيطرة فئة محدودة على الأغلبية العظمى من الشعب. كما تغدو الثقافات تجسيداً لما بين الناس من روابط التقارب - على نحو ما دعت إليه الأديان الراقية - لا تسويغاً لاعتداء مجتمعات على أخرى أو إزالتها.



هذه الآليات وغيرها مما يمكن اقتراحه في حوار العولمة، سوف تكفل التخلص من النموذج البيروقراطي المتعدد الأشكال الذي اقترحه أصحاب تصنيفات الثقافة، لتوقع ما سيجري على ساحة السياسة الدولية. ونموذجنا المقترح لا يرمّم النموذجات السابقة التي عمل كل منها على تعديل صورة أو أكثر من حالات نعتقد أنها لم تعد - جميعاً - مناسبة للتعامل مع المستقبل.

نموذجنا المقترح لرؤية الحضارات يقوم على النظر إليها في بناء جديد، يبدأ من الصفر، أي من خلال محتوى الحضارة نفسه وليس من خلال فكرتنا القديمة (الرجعية) عنها، بما هي تراكمات صدام بين الشعوب كانت الثقافة أداتها التحريضية على المواجهة بين الناس، إلى درجة إبادتهم بالقوة والسيطرة الاستعمارية عليهم.

نحن لا ننظر إلى الحضارات باعتبارها أثواباً تلبسها البشرية في فترات تجسّدها المجتمعي، بل باعتبار المجتمع هو مجمل الإنتاج الحضاري نفسه في فترة زمنية محددة. وهو اعتبار يربط على نحو صميمي بين الإنسان والثقافة، من منطلق جعل إعادة إنتاج الثقافة الماضية عملية تتناقض مع التكوين الإنساني نفسه، وتشكل إعاقة لتقدم الإنسانية.

وهذا ما يحفزنا إلى رفض التصورات العتيقة التي ترى أن الشاغل الحقيقي للمفكرين السياسيين وغيرهم يتمثل في البحث عن «عدسة» لرؤية المستجدات، دون النظر إلى إبداع نظرية في علم الاجتماع، أو الطموح إلى تفسير طبيعة العلاقات التي تقوم بين الثقافات المختلفة، والتوصل إلى صياغة جامعة في السياسة الدولية.

وما يهمنا هو جعل الثقافات قادرة على تحقيق الطموحات الإنسانية المتراكمة على مدى الأحقاب التاريخية المتطاولة، في توفير الأمن والاستقرار والرخاء للأجيال الراهنة والمقبلة؛ على أسس علمية واضحة من تركيز الجهود حول العقل القادر على حلّ ألغاز الوجود، وترك محاولات إخضاع المجتمع الإنساني عن طريق إعادة توزيع دوله وشعوبه في كتل حضارية ـ غالباً ما تنطوي على اعتبارات اعتسافية وتجاوزات ـ بغية التوافر على إخضاع ما يقف دون إعادة تصميم عملياته الحضارية.

الخاتمــــة

ما قلناه في هذا الكتاب يشكل مدخلاً لإيضاح قناعتنا المحصلة نتيجة متابعة الأحداث الدولية، التي تشير إلى أن العالم آخذٌ في التقلّص المكاني والتمدّد الزماني بسبب التقدم العلمي. فقد أصبحت أدوات الاتصال الحديثة التي أنتجها الفكر البشري قادرة على تخطّي الحدود الجغرافية، التي كانت تشكل عوائق أمام التفاعل بين الحضارات في الفترات التاريخية الماضية. كما أسهمت المعلوماتية في إنجازات ثقافية قياسية الحجم في فترات زمنية صغيرة، كانت تستغرق الحضارات السالفة سنين طويلة لإنتاجها.

وانطلاقاً من توسيع رقعة المنجزات «المدنيّة» المشتركة بين الناس، التي غدت تتزايد بصورة كبيرة جداً، وتعميق تأثيرها الفاعل في تحقيق المنجزات «الثقافية» في المجتمعات العديدة؛ يمكن للدول أن تجد بين حضاراتها العديدة أموراً مشتركة أكثر بكثير مما كان عليه الوضع في عصور الانعزال الماضية، حيث كانت الأمم تصوغ هوياتها على أساس الموروث الثقافي ذي البعد الواحد وتجترّ تجاربها المضيئة في عالم قليل التغيّر.

وإن ما يحدث اليوم من تطورات على مستوى العالم كله، تستفيد منها الشعوب في الحضارات السائدة، كفيلٌ بأن ينتج بؤراً حضارية أكثر إنسانية من أن تحكّم في مصير أبنائها التمييز بينهم على أساس العرق أو الجنس أو الدين أو الانتماء، وغير هذه من أمور باتت بعيدة التأثير في مباشرة الفاعلية التي تستمدّ من المعرفة والمهارة قوتها المحرّكة نحو الاستمرار في التقدم، تاركة مشكلات تواريخ الأحقاب الماضية وراءها للمتاحف.

وانفتح المجال أمام قيام علاقات دولية على امتداد العالم، بصورة غير مسبوقة، على نحو جعل من إمكان «المثاقفة» بين الشعوب احتمالاً مرجّحاً متزايد الفاعلية، يدفع بالقوى المناصرة للدفاع الاجتماعي في الحياة المدنية إلى مزيد من التواصل الإنساني المستند إلى الثوابت الكامنة في الشخصية البشرية عامة، بعيداً عن إرهاصات الأيديولوجيا والتمذهب اللاهوتي وأحلام اليوتوبيا.

وإن أحداث الحادي عشر من شهر أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١، التي اقتحم فيها «إسلاميون» معدودون مركزَ التجارة العالمي في مدينة «نيويورك» وأحد مباني «وزارة الدفاع» الأميركية في واشنطن، وما تلاها من شنّ حرب دولية على «الإرهاب» شاركت فيها الدول الإسلامية دون استثناء، أظهرت - دون شك على الصعيد العملي - أن السياسات الدولية في وضع يسمح لها بعزل «الزخم الديني» الذي عدّه هنتنجتون محرّكاً فاعلاً خلال الفترة الراهنة في «الثقافات» جميعاً وبنى عليه «صدام الحضارات» ليحكم أنه يشكل وقود «الحروب» الحضارية المقبلة وأنه يهدد الوجود البشري بصورة أو بأخرى.

وقد قال هنتنجتون نفسه - في أكثر من مناسبة وبلد ولقاء إعلامي ومحاضرة بعد تلك الأحداث - إن الحرب الجارية على الأراضي الأفغانية «ليست حرباً بين الحضارات» بل هي حرب يشنها المجتمع الدولي ذي الكتل الحضارية المتعددة ضد «الإرهاب» الذي استغل غطاء من «الدين» لتهديد السلام والاستقرار في العالم، عبر أطروحات سياسية ذات تأثير موجود بصورة فعلية.

ونحن - بدورنا - نعتقد أن هذه الإرادة الدولية، التي ترمي إلى حماية السلام العالمي والمحافظة على مكاسب التقدم، رغم عدم معارضتها لوجود الدين، بمعناه الموضوعي الذي يربط بين الأخلاق السامية والفعل الغائي في جانبيه الاعتقادي والعملي، سوف تزداد قوة وتماسكاً في المستقبل.

ولقد استطاعت الحكومات والنخب الأكثر عدداً وتأثيراً في الدول المختلفة

أن تؤكد تفوّق حالة المصلحة على التعاليم الموروثة، كما هي الحال عبر المراحل العديدة للتاريخ، على نحو أبعد الخوف الحقيقي من نشوب حرب عالمية بين الحضارات الكبرى.

وما نرى أن الإنسانية يجب أن لا تدخر وسعاً في السعي نحوه، إنما يتمثل في ضرورة أن تتركز جهود السياسة الدولية باتجاه جعل العالم أكثر أمناً وبعداً عن الفقر والجهل والمرض، وبعبارة أدق: أعلى حضارة.



الهوامش والإحالات العامة

الباب الأول

الفصل الأول (الباب ١):

(١) بغية زيادة إيضاح ما أشرنا إليه من اختلاف أصحاب المقالات والكتب العربية في ترجمة نصوص كتاب «هنتنجتون» وفهم مؤداها وأغراضها، نورد في ما يلي نص أفضل ترجمتين أشرنا إليهما لهذه الفقرة من كتابنا، التي يمكن اعتبارها نص صيغة ثالثة لكلام المؤلف، الذي اعترف في مقدمة كتابه بجهود مهمة قام بها عدد من الأشخاص، أضافوا إلى المخطوط «تحسينات مهمة» غير محددة بدقة لكنها كانت «في المادة وتبويبها» إضافة إلى الذين عملوا في «تحريرها» ومراجعتها، وما بقي من انقطاعات وفواصل تحتاج إلى ربط بين القصاصات والشواهد التي اعتمد عليها المؤلف في كتابه؛ فقد ظهرت آثار ذلك كله على درجات وفي مواضع لا تخفى على الخبير المختص.

أ ـ نص الفقرة كما ترجمه طلعت الشايب:

«لأول مرة في التاريخ نجد الثقافة الكونية متعددة الأقطاب ومتعددة الحضارات، التحديث مختلف بدرجة بينة عن التغريب، ولا يُنتجُ حضارة كونية بأي معنى ولا يؤدي إلى تغريب المجتمعات غير الغربية».

ب ـ نص الفقرة كما ترجمه مالك عبيد أبو شهيوة ومحمود محمد خلف:

«لأول مرة في التاريخ تبدو السياسة العالمية في آنٍ واحد متعددة الأقطاب ومتعددة الحضارات. إذ أن التنمية السياسية أو التحديث الذي هو مفهوم يختلف عن الحداثة على النمط الغربي أو الغربنة، نجح في تكوين حضارة لا عامة بأي معنى ذي مضمون محدد، ودون أن يغرّب المجتمعات غير الغربية».

وسوف نميِّز اعتمادنا على النصوص الحرفية من هاتين الترجمتين بوضعها بين «أهلّة» صغيرة، والرمز للترجمة الأولى بحرف (س) من اسم ناشرها سطور، وللترجمة الثانية بحرف (ج) من اسم ناشرتها الدار الجماهيرية.

(٢) هنتنجتون: صدام الحضارات (س) ص٣٩، (ج) ص٧٣.

(٣) أحال هنتنجتون في هذا الاقتباس إلى:

Kissinger (Henry A.), *Diplomacy*, New York, Simon & Schuster, 1994, pp.23-24.

(٤) صدام الحضارات (س) ص٤٩، (ج) ص٨٢.

(٥) درّس وليم جيمس في جامعة «هارفارد» بدءاً من عام ١٨٧٢ وأرسى دعائم علم النفس المستقل في كتابه «الوجيز في علم النفس» الصادر عام ١٨٩١، الذي أثبت فيه - على نحو لم يتزعزع - مقولات شكلت أساساً لكتابه عن «الصور المختلفة للتجربة الدينية» الذي صدر عام ١٩٠٢ ودرس فيه «الإيمان الديني» لا من وجهة نظر «الصحة العلمية» لبعض المذاهب الدينية، بل من وجهة نظر «الصلاحية السيكولوجية» أي تحديد قيمتها ومنفعتها «الذرائعية» في الحياة الإنسانية واستمرار المجتمع والخلاص النفسي.

(٦) صدام الحضارات (س) ص٥٠، (ج) ص٨٣.

(٧) المصدر نفسه: (س) ص٥١، (ج) ص٨٤.

(٨) يحيل هنتنجتون إلى رؤية:

F. S. C. Northrop, *The Meeting of East and West: An Inquiry Concerning World Understanding* (New York: Macmilan, 1994).

(٩) يحيل هنتنجتون إلى:

Kenneth N. Waltz, *The Emerging Structure of Intenational Politics, Intenational Security*, 18 (Fall 1993), 44-79.

(١٠) يشير هنتجتون على سَبيل التسمية والتمثيل إلى «بريجنسكي» و«موينيهان» ويحيل إلى:

Zbignew Brzeinski, *Out of Contrrol: Globbal Turmoil on the Eve of the Twentyfirrst Century* (New York: Seribbner, 1993); Daniel Patrick Moynihan, *Pandaemonium: Ethnicity in International Politics* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

(١١) صدام الحضارات (س) ص٦٠ وتاليتها، (ج) ص٩٣.

الفصل الثاني (الباب١):

(١) صدام الحضارات (س) ص٦٧ ومابعدها، (ج) ص١٠١ ومابعدها.

(٢) المصدر نفسه: (س) ص٦٨، (ج) ص١٠٢.

(٣) المصدر نفسه: (س) ص٧٥ ومابعدها، (ج) ص١٠٩ ومابعدها.

(٤) يحيل هنتجتون إلى:

Christopher Dawson, *Dynamics of World History*, (New York: Sheed and Ward, 1959). p.128.

(٥) صدام الحضارات (س) ص٨٠، (ج) ص١١٤.

(٦) يحيل هنتجتون إلى:

S. N. Eisenstadt, "Cultural Traditions and Political Dynamics: The Origins and Modes of Ideological Politics", British Journal of Sociology, 32 (June 1981), 157, and *"The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rrise of Clerics"*, Archives Europennes de Sociologie, 22 (No. 1, 1982),298.

(٧) صدام الحضارات (س) ص٨٢ ومابعدها، (ج) ص١١٧ ومابعدها.

(٨) يحيل هنتجتون إلى:

Charles Tilly, *"Reflections of the History of European State-making"*, in Tilly, ed., The Formation of National States in Westerrn Europe (Princeton: Princeton University Press, 1975), p.18.

(٩) صدام الحضارات (س) ص٩٢، (ج) ص١٢٧.

الفصل الثالث (الباب١):

(١) صدام الحضارات (س) ص٩٣، (ج) ص١٢٦.

(٢) يحيل هنتجتون إلى:

Hedley Bull, *"The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics"*, (New Yorrk: Columbia Univerrsity Press, 1977), p.317.

(٣) صدام الحضارات (س) ص٩٨ ومابعدها، (ج) ص١٣١ ومابعدها.

(٤) يحيل هنتجتون في الدراستين المذكورتين - على التوالي - إلى المصدرين الآتيين:

David M. Rowe, *"The Trade and Security Paradox in International Politics"*, (unpulished manuscript, Ohio State University, 15 Sept. 1994), p.16.

Dale C. Copeland, *"Economic Interdependence and War: A Theory of Trade Expectations"*, International Security 20 (Spring 1996), 25.

(٥) يحيل هنتنجتون إلى:

Roland Robertson, *"Globalization Theory and Civilizational Analysis"*, Comparative Civilizations Review, 19 (Fall 1987), 67.

(٦) صدام الحضارات (س) ص١١٥، (ج) ص١٤٨ وتاليتها.

(٧) المصدر نفسه: (س) ص١١٥ ومابعدها، (ج) ص١٤٩ ومابعدها.

(٨) المصدر نفسه: (س) ص١١٩ ومابعدها، (ج) ص١٥٤ ومابعدها.

(٩) يحيل هنتنجتون إلى:

Daniel Pipes, *"In the Path of God: Islam and Political Power"*, (New York: Basic Books, 1983), p. 349.

الباب الثاني

الفصل الأول (الباب٢):

(١) نشير إلى أن جانباً من «عدم الدقة» في الاستنتاج، الذي ينطوي على أحكام ذات أهمية في الموضوع المدروس، يتمثل في اضطرار الباحث إلى المقارنة بين إحصاءات توفرها جهات مختلفة، تنطوي ـ أصلاً ـ على تباينات واختلافات في طرق جمعها وتصنيفها، مما يجعل أي مقاربات رقمية تغرق الباحث في بحر من الأغلاط التي من شأنها الابتعاد عن الظاهرة المدروسة في الواقع حتى استبدالها.

(٢) يحيل هنتنجتون إلى:

Jeffery R. Barnet, *"Exclusion as National Security"*, Paramenters, 24 (Spring 1994), p. 54.

(٣) يحيل هنتنجتون إلى:

Aron L. Friedberg, *"The Future of American Power"*, Political Science Quarterly, 109 (Spring 1994), pp. 20-21.

(٤) صدام الحضارات (س) ص١٣٥ومابعدها، (ج) ص١٧٠ومابعدها.

(٥) المصدر نفسه: (س) ص١٣٧ ومابعدها، (ج) ص١٧٧ ومابعدها.

(٦) المصدر نفسه: (س) ص١٣٩، (ج) ص١٧٩.

(٧) المصدر نفسه: (س) ص١٤٢ ومابعدها، (ج) ص١٧٦ ومابعدها.

(٨) المصدر نفسه: (س) ص١٤٥ ومابعدها، (ج) ص١٧٨ ومابعدها.

(٩) المصدر نفسه: (س) ص١٤٩، (ج) ص١٨٢.

(١٠) المصدر نفسه: (س) ص١٥٠ ومابعدها، (ج) ص١٨٣ ومابعدها.

(١١) يحيل هنتنجتون إلى:

Ronald Dore, *"Unity and Diversity in Contemporay World Culture"*, in Bull and Watson, eds., *Expansion of International Society*, pp. 420-421.

(١٢) صدام الحضارات (س) ص١٥٧ وتاليتها، (ج) ص١٩١ وتاليتها.

(١٣) يذكر هنتنجتون النص دون إحالة إلى مصدره. والنص مستمد من كتاب «جيل كيبل» الذي صدر بالفرنسية ، وصدرت الطبعة الأولى من ترجمته العربية عام ١٩٩٢، بعنوان «يوم الله، الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث». وقد أنجز الترجمة: نصير مروّة، ونشرته: دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، ليماسول، قبرص.

(١٤) صدام الحضارات (س) ص١٦٣ومابعدها، (ج) ص١٩٧ومابعدها.

الفصل الثاني (الباب٢):

(١) صدام الحضارات (س) ص١٦٩، (ج) ص٢٠٢.

(٢) يحيل هنتجتون إلى:

Tommy Koh, *"America's Role in Asia: Asian View"* (Asia Foundation, Centre for Asian Pacific Affairs, Report No. 13, November 1993), p.1.

(٣) صدام الحضارات (س) ص١٧٢ - ١٧٦، (ج) ص٢٠٦ - ٢١٠.

(٤) المصدر نفسه: (س) ص١٧٣، (ج) ص٢٠٧.

(٥) المصدر نفسه: (س) ص١٧٤، (ج) ص٢٠٨.

(٦) يحيل هنتجتون إلى:

Edward Friedman, *"A Failed Chinese Modernity"*, Daedalus, 122 (Spring 1993), 5; Perry Link, "China's Core Problem", ibid., pp. 201-204.

(٧) يحيل هنتجتون إلى:

Lee Tung-hui, *"Chinese Culture and Political Renwal"*, Journal of Democracy, 6 (October 1995) ,6-8.

(٨) صدام الحضارات (س) ص١٧٦ - ١٨٠، (ج) ص٢١١ - ٢١٤.

(٩) يحيل هنتجتون إلى:

Kishore Mahbubani, *"Asia and a United States in Decling"*, Washington Quartely, 17 (Spring 1994), 5-23.

(١٠) صدام الحضارات (س) ص١٨٠، (ج) ص٢١٤.

(١١) المصدر نفسه: (س) ص١٨١، (ج) ص٢١٥.

(١١) المصدر نفسه: (س) ص١٨٧، (ج) ص٢٢١.

(١٣) يكرر هنتجتون في هذا الموضع، وهذا الفصل أكثر من غيره على نحو ما ذكرناه في بداية عرضه، أموراً ـ بعضها حرفي ـ وقفنا عندها في مواضع سابقة، لذلك أعرضنا عن التكرار وإبداء الملاحظات والردود.

(١٤) صدام الحضارات (س) ص١٩٣ ـ ١٩٨، (ج) ص٢٢٨ ـ ٢٣١.

(١١) المصدر نفسه: (س) ص١٩٨ وتاليتها، (ج) ص٢٣٢.

الباب الثالث

الفصل الأول (الباب٣):

(١) صدام الحضارات (س) ص٢٠٦، (ج) ص٢٤٠.

(٢) المصدر نفسه: (س) ص٢٠٨ رمابعدها، (ج) ص٢٤٢ومابعدها.

(٣) المصدر نفسه: (س) ص٢١٦، (ج) ص٢٤٦.

(٤) المصدر نفسه: (س) ص٢٢٧ ومابعدها، (ج) ص٢٦٢ومابعدها.

(٥) يحيل هنتجتون إلى:

Sergei Vladislavovich Chugrov, *"Russia Between East and West"*, in Steve Hirsch, ed., MEMO 3: In Search of Answers in the Post-Soviet Era (Washington, D.C.: Bureau of National Affairs, 1992), p. 140.

(٦) يحيل هنتجتون إلى كتاب له صدر نهاية الستينات هو:

Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968), pp. 350-351.

(٧) يحيل هنتنجتون إلى:

Bahri Yilmaz, *"Turkey's new Role in International Politics"*, Aussenpolitik, 45(January 1994), 94.

(٨) صدام الحضارات (س) ص٢٤٧، (ج) ص٢٨٣.

(٩) المصدر نفسه: (س) ص٢٤٨ وتاليتها، (ج) ص٢٨٣ وتاليتها.

(١٠) المصدر نفسه: (س) ص٢٥١ وتاليتها، (ج) ص٢٨٧.

الفصل الثاني (الباب٣):

(١) صدام الحضارات (س) ص٢٥٤، (ج) ص٢٩٠.

(٢) المصدر نفسه: (س) ص٢٥٥، (ج) ص٢٩٤.

(٣) المصدر نفسه: (س) ص٢٥٨، (ج) ص٢٩١.

(٤) أورده هنتنجتون دون إحالة إلى مصدر، وهو في كتابه: (س) ص٢٦١ وتاليتها، (ج) ص٢٩٨.

(٥) المصدر نفسه: (س) ص٢٦٦ ومابعدها، (ج) ص٣٠٣ ومابعدها.

(٦) المصدر نفسه: (س) ص٢٧٣ ومابعدها، (ج) ص٣١٠ ومابعدها.

(٧) المصدر نفسه: (س) ص٢٨٤، (ج) ص٣٢٢.

(٨) يحيل هنتنجتون إلى:

Ira M. Lapidus, *History of Islamic Societies* (Cambridge, UK: Cambredge University Press, 1988), p .3.

(٩) يستمد هنتنجتون هذا الاقتباس من مصدر سيأتي ذكره في الإحالة التالية، وينسبه إلى «تحسين بشير» الذي رأى أن «القبائل شيء أساسي في

السياسة العربية» مضيفاً إلى هذا قوله: إن كثيراً منها لا يزيد على كونها «قبائل لديها أعلام».

(١٠) يحيل هنتجتون إلى مصادر عدة منها:

Mohamed Zahi Moghrabi, *"Tribalism, Religion and the Challenge of Political Praticipation: The Case of Libya"*, (Paper presented to Conference on Democratic Challenges in the Arab World, Center for Political and International Development Studies, Cairo, 22-27 September 1992, pp.1, 9: Economist, (Survy of Arab East), 6 Febuary 1988, p .7.

(١١) يحيل هنتجتون إلى:

Yalman Onaran, *"Economics and Nationalism: The Case of Muslim Central Asia"*, Central Asian Survey, 13 (No. 4, 1994), 493; Denis Dragounski, "Threshold of Violence", Freedom Review, 26 (Mar./April 1995), 12.

(١٢) صدام الحضارات (س) ص٢٨٥ وتاليتها، (ج) ص٣٢٢.

(١٣) يحيل هنتجتون إلى:

Barbara Daly Metcalf, *"The Comparative Study of Muslim Societies"*, Items, 40 (March 1986), p. 3.

(١٤) صدام الحضارات (س) ص٢٨٧ ومابعدها، (ج) ص٣٢٥ ومابعدها.

(١٥) المصدر نفسه: (س) ص٢٨٩ ومابعدها، (ج) ص٣٢٧ ومابعدها.

(١٦) المصدر نفسه: (س) ص٢٨٩، (ج) ص٣٢٧.

الباب الرابع

الفصل الأول (الباب٤):

(١) صدام الحضارات (س) ص٢٩٢، (ج) ص٣٣٢.

(٢) يحيل هنتجتون إلى:

Georgi Arbatov, "Neo-Bolsheviks of the I.M.F.", New York Times, 7 May 1992, p. A27.

(٣) صدام الحضارات (س) ص٢٩٥، (ج) ص٣٣٥.

(٤) المصدر نفسه: (س) ص٢٩٧، (ج) ص٣٣٧.

(٥) المصدر نفسه: (س) ص٢٩٩ ومابعدها، (ج) ص٣٣٩ ومابعدها.

(٦) المصدر نفسه: (س) ص٣٠٢ ومابعدها، (ج) ص٣٤٢ ومابعدها.

(٧) المصدر نفسه: (س) ص٣٠٩، (ج) ص٣٤٩.

(٨) المصدر نفسه: (س) ص٣١٠، (ج) ص٣٥٠.

(٩) يحيل هنتجتون إلى:

Bilahari Kauiskan, *"Asia's Different Standard"*, Foreign Policy, 92 (Fall 1993), 28-29.

(١٠) يحيل هنتجتون إلى:

Richard M. Nixon, *"Beyond Peace"*, (New York: Random House, 1994), pp.127-128.

(١١) صدام الحضارات (س) ص٣١٥، (ج) ص٣٥٥.

(١٢) يحيل هنتجتون إلى:

Charles J. Brown, :In the *"Trenches: The Battle Over Rights"*,

Freedom Review, 24 (Sept./ Oct. 1993), 9; Douglas W. Payne, "Showdown in Vienna", ibid., pp. 6-7.

(١٣) صدام الحضارات (س)، ص٣١٥.

(١٤) المصدر نفسه: (س) ص٣١٧، (ج) ص٣٥٧.

(١٥) المصدر نفسه: (س) ص٣١٨، (ج) ص٣٥٨.

(١٦) يحيل هنتنجتون إلى:

Myron Weine, *"Golden Migration Crisis"*, (New York: Harper Collins, 1995), p. 20.

(١٧) يحيل هنتنجتون إلى:

Stanley Hoffmann, *"The Case for Leadership"*, Foreign Policy, 81 (Winter 1990-91), 30.

(١٨) صدام الحضارات (س) ص٣٢١. ويلاحظ أن الفقرة غير واردة في النسخة (ج)، وليس هذا الموضع الوحيد الذي يختصره ناقلا النسخة (ج) إلى العربية، علاوة على اختلافات الصياغة المتباعدة، على نحو ما أشرنا إليه من بداية الكتاب.

(١٩) صدام الحضارات (س) ص٣٢١ ومابعدها، (ج) ص٣٦٠ ومابعدها.

(٢٠) المصدر نفسه: (س) ص٣٢٩، (ج) ص٣٦٩.

الفصل الثاني (الباب٤):

(١) صدام الحضارات (س) ص٣٣٥، (ج) ص٣٦٧.

(٢) يحيل هنتنجتون إلى:

Adda B. Bozeman, *Strategic Intelligence and Statecat.* Selected

Essays (Waslington: Brassey's (US), 1992), p. 50; Barry Buzan, *"New Patterns of Global Security in the Twenty-first Century"*, International Affairs, 67 (July 1991), 448-449.

(٣) صدام الحضارات (س) ص٣٣٦ وتاليتها، (ج) ص٣٦٨ وتاليتها.

(٤) المصدر نفسه: (س) ص٣٣٨، (ج) ص٣٧٠.

(٥) يحيل هنتجتون إلى:

Bernard Lewis, *Islam and the West* (New York: Oxford University Press, 1993), p. 13.

(٦) يحيل هنتجتون إلى:

Daniel Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power* (New York: Basic Books, 1983), 102-103, 169-173; Lewis F. Richarson, *Statics of Deadly Quarrels*, (Pittsburgh: Boxwood Press, 1960), pp. 235-237.

(٧) صدام الحضارات (س) ص٣٤٢، (ج) ص٣٧٣ وتاليتها.

(٨) المصدر نفسه: (س) ص٣٤٣ وتاليتها، (ج) ص٣٧٥.

(٩) يحيل هنتجتون إلى:

Bernard Lewis, *"The Roots of Muslim Rage: Why So Many Muslims Deeply Resent the West and Why Their Bitterness Will Not Be Easily Mollified"*, Atlantic Monthly, 266 (September 1990), 60.

(١٠) يحيل هنتجتون إلى:

Mohamed Sid-Ahmed, *"Cybernetic Colonialism and the Moral Search"*, New Perspectives Quartely, II (Spring 1994), 19.

(١١) صدام الحضارات (س) ص٣٤٤ ومابعدها، (ج) ص٣٧٤ ومابعدها.

(١٢) يورد هنتجتون مجموعة من استطلاعات الرأي التي أجريت حول جوانب من هذه القضايا، المصدر نفسه: (س) ص٣٤٨ ومابعدها، (ج) ص٣٧٩ ومابعدها.

(١٣) يحيل هنتجتون إلى مصادر عدة عن المسألة، أولها الآتي الذي استمدّ النص المذكور منه:

Robert Ellsworth, Wall Stree Journal, I March 1995, p. 15.

(١٤) صدام الحضارات (س) ص٣٥٢، (ج) ص٣٨٣.

(١٥) المصدر نفسه: (س) ص٣٥٣، (ج) ص٣٨٤.

(١٦) المصدر نفسه: (س) ص٣٥٥، (ج) ص٣٨٦.

(١٧) المصدر نفسه: (س) ص٣٥٨، (ج) ص٣٨٨.

(١٨) المصدر نفسه: (س) ص٣٦١، (ج) ص٣٩٠.

(١٩) المصدر نفسه: (س) ص٣٦٣ ومابعدها، (ج) ص٣٩٢ ومابعدها.

(٢٠) المصدر نفسه: (س) ص٣٦٨ ومابعدها، (ج) ص٣٩٧ ومابعدها.

(٢١) المصدر نفسه: (س) ص٣٧٣ وتاليتها، (ج) ص٤٠٢ وتاليتها.

(٢٢) يحيل هنتجتون إلى:

Barry Buzan and Gerald Segal, *"Asia: Skepticism About Optimism"*, National Interest, 39 (Spring 1995), 83-84; Arthur Waldron, *"Deterring China"*, Commentary, 100 (October 1995), 18; Nicholas D. Kristof, *"The Rise of China"*, Foreign Affairs, 72 (Nov./ Dec. 1993), 74.

(٢٣) صدام الحضارات (س) ص٣٧٤، (ج) ص٤٠٣.

(٢٤) المصدر نفسه: (س) ص٣٧٥، (ج) ص٤٠٤.

(٢٥) المصدر نفسه: (س) ص٣٧٧، (ج) ص٤٠٦.

(٢٦) المصدر نفسه: (س) ص٣٧٨ ومابعدها، (ج) ص٤٠٨ ومابعدها.

(٢٧) المصدر نفسه: (س) ص٣٨٦ ومابعدها، (ج) ص٤١٦ ومابعدها.

(٢٨) يحيل هنتنجتون إلى:

J. Mohan Malik, *"India Copes with the Kremlis's Fall"*, Orbis, 37 (Winter 1993), 75.

الفصل الثالث (الباب٤):

(١) يحيل هنتنجتون إلى:

Mahdi Elmandjra, Der Spiegel, 11 February 1991, cited in Elmanjra, *"Cultural Diversity: Key to Survival in the Future"*, (First Mexican Congress on Future Studies, Maxico City, 26-27 September 1994), pp. 3, 11.

(٢) صدام الحضارات (س) ص٣٩٩، (ج) ص٤٢٥.

(٣) المصدر نفسه: (س) ص٤٠٠ ومابعدها، (ج) ص٤٢٦ ومابعدها.

(٤) يحيل هنتنجتون إلى:

Harrison J. Goldin, New York Times, 28 August 1992, p. A25.

(٥) صدام الحضارات (س) ص٤٠٣، (ج) ص٤٢٨.

(٦) المصدر نفسه: (س) ص٤٠٤ ومابعدها، (ج) ص٤٢٩ ومابعدها.

(٧) صدام الحضارات (س) ص٤٠٨، (ج) ص٤٣٢ وتاليتها.

(٨) المصدر نفسه: (س) ص٤٠٨، (ج) ص٤٣٣.

(٩) المصدر نفسه: (س) ص٤٠٩ وتاليتها، (ج) ص٤٣٤ وتاليتها.

(١٠) المصدر نفسه: (س) ص٤١١ وتاليتها، (ج) ص٤٣٥ وتاليتها.

(١١) المصدر نفسه: (س) ص٤١٣، (ج) ص٤٣٧.

(١٢) يحيل هنتجتون إلى مجموعة من المصادر والمراجع لتفصيل هذه المسألة وسابقتها، هي:

Shults and Olson, *Ethnic and Religiuog Conflict*, pp. 3-9; Sutgata Bose, *"Factors Causing the Proliferation of Ethnic and Religious Conflict"*, in Pfaltzgraff and Shultz, Ethnic Conflict and Regional Instability, pp. 43-49; Michael E. Brown, *"Causes and Implications of Ethnic Conflict"*, in Michael E. Brown, ed., Ethnic Conflict and International Security (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), pp. 3-26; Thomas, *"Global Assessment of Current and Future Trends in Ethnic and Religious Conflict"*, pp. 33-41.

(١٣) صدام الحضارات (س) ص٤١٦ ومابعدها، (ج) ص٤٤٠ ومابعدها.

(١٤) المصدر نفسه: (س) ص٤١٨، (ج) ص٤٤١.

(١٥) يحيل هنتجتون إلى:

James L. Payne, *Why Nations Arm* (Oxford B. Blackwell, 1989), p. 124.

(١٦) يحيل هنتجتون إلى:

Christopher B. Stone, *"Westphalia and Hudaybiyya: A Survey of Islamic Perspective on the Use of Force as Conflict Management Technique"* (unpublished paper, Harvard University), pp. 27-31, and Jonathan Wilkenfeld, Michael Brecher, and Sheila Moser, eds., *Crises in the Twentieth Century* (Oxford: Pergamon Press, 1988-89), 11, 15, 161.

(١٧) صدام الحضارات (س) ص٤٢٠ ومابعدها، (ج) ص٤٤٣ ومابعدها.

(١٨) المصدر نفسه (س) ص٤٢٦، (ج) ص٤٤٩.

الفصل الرابع (الباب٤):

(١) يحيل هنتنجتون إلى:

Barry R. Posen, *"The Security Dilemma and Ethnic Conflict"*, in Michael E. Brown, ed., Ethnic Conflict and International Security (Princeton: Princeton University Press, 1993), pp. 103-124.

(٢) صدام الحضارات (س) ص٤٣٢، (ج) ص٤٥٦.

(٣) المصدر نفسه: (س) ص٤٣٤ ومابعدها، (ج) ص٤٥٨ ومابعدها.

(٤) المصدر نفسه: (س) ص٤٣٨، (ج) ص٤٦٠.

(٥) يحيل هنتنجتون إلى:

Mojzes, Yugoslavian Inferno, chap. 7, *"The Religious Compont in Wars"*; Denitch, Ethnic Nationalism: *The Tragic Death of Yugoslavia*, pp. 29-30, *72-73*, 131-133; New York Times, 17

September 1992, p. A14; Misha Glenny, *"Carnage in Bosnia, for Starter"*, New York Times, 29 July 1993, p. A23.

(٦) صدام الحضارات (س) ص٤٤١ ومابعدها، (ج) ص٤٦٣ ومابعدها.

(٧) المصدر نفسه (س) ص٤٤٣. (ج) ص٤٦٥.

(٨) المصدر نفسه: (س) ص٤٤٦ ومابعدها، (ج) ص٤٦٨ ومابعدها.

(٩) المصدر نفسه: (س) ص٤٦٨. (ج) ص٤٨٦.

(١٠) المصدر نفسه: (س) ص٤٦٩ ومابعدها، (ج) ص٤٨٧ ومابعدها.

(١١) يحيل هنتجتون إلى:

Rebecca West, Black Lamb and Grey Falcon: *The Record of a Journey through Yugoslavia in 1937* (London: Macmillan, 1941), p. 22 quoted in Charles G. Boyd, "Making Peace with the Guilty: the Truth About Bosnia", Forreign Affairs, 74 (Sept./ Oct. 1995), 22.

(١٢) صدام الحضارات (س) ص٤٧٣، (ج) ص٤٩١.

(١٣) المصدر نفسه: (س) ص٤٧٥. (ج) ص٤٩٢.

(١٤) المصدر نفسه: (س) ص٤٧٦ ومابعدها، (ج) ص٤٩٢ ومابعدها.

(١٥) يحيل هنتجتون إلى:

Robert D. Puntam, *"Diplomacy and Domestic Politics: The Logic of Two Level Games"*, International Orgnization, 42 (Summer 1988), 427- 460.

(١٦) صدام الحضارات (س) ص٤٧٨، (ج) ص٤٩٤. وانظر كتاب هنتجتون الآخر:

The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century (Norman, Ok: University of Oklahoma Press, 1991), pp. 121-163.

الباب الخامس

الفصل الأول (الباب٥):

(١) صدام الحضارات (س) ص٤٨٧، (ج) ص٥٠٣.

(٢) يحيل هنتجتون إلى:

Arnold J. Toynbee, *"A Study of History"*, (London: Oxford University Press, 12 vols., 1934-1961), VII, 7-17; Civilization on Trial: Essay (New York: Oxford University Press, 1948), 17-18: Study of History, IX, 421-422.

(٣) يحيل هنتجتون إلى:

Matthew Melko, *"The Nature of Civilization"*, (Boston: Porter Sargent, 1969), p. 155.

(٤) يحيل هنتجتون إلى:

Carroll Quigley, *"The Evolution of Civilizations: An Introduction to Historical Analysis"*, (New York: Macmillan, 1961), pp. 146ff.

(٥) صدام الحضارات (س) ص٤٩٢، (ج) ص٥٠٨.

(٦) المصدر نفسه: (س) ص٤٩٣، (ج) ص٥٠٩.

(٧) يحيل هنتجتون إلى:

James Kurth, *"The Real Clash"*, National Interest, 37 (Fall 1994), 3-15.

(٨) صدام الحضارات (س) ص٤٩٨ ومابعدها، (ج) ص٥١٣ ومابعدها.

(٩) يحيل هنتنجتون إلى:

Michael Howard, *"America and the World"* (St. Louis: Washington University, the Annual Lewin Lecture, 5 April 1984), p .6.

(١٠) صدام الحضارات (س) ص٥٠٢، (ج) ص٥١٦.

(١١) المصدر نفسه: (س) ص٥٠٦ ومابعدها، (ج) ص٥٢٠ ومابعدها.

(١٢) يحيل هنتنجتون إلى:

Michael Walzer, *"Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad"*, (Notre Dame: Universsity of Noter Dame Press, 1994), pp. 1-11.

(١٣) يحيل هنتنجتون إلى:

James Q. Wilson, *"The Moral Sense"*, (New York: Free Press, 1993), p. 225.

(١٤) صدام الحضارات (س) ص٥١٦، (ج) ص٥٣٠.

الفصل الثاني (الباب٥):

(١) صامويل هنتنجتون: إن لم تكن الحضارة، فماذا يكون؟. مقال في كتاب «صدام الحضارات» ضمن مجموعة من المقالات، ص٤٥.

(٢) جاء هذا التعريف في مذكرة قدمتها «لجنة مجلس البحث الاجتماعي» في الولايات المتحدة الأميركية عام (١٩٣٥) وأثار جدلاً واسعاً بين الأساتذة الجامعيين. ومن أهم الدراسات التي ظهرت في هذا المجال، ما كتبه

«مالينوفسكي» الذي أكد بشكل صريح على أهمية «القيم» في حياة الشعوب البدائية، وعلى ضرورة دراسة أي ثقافة حسب «اتجاهاتها» الخاصة.

(٣) انظر كتاب: جابرييل إيه آلموند، جي بنجهام باويل ـ الابن: السياسات المقارنة في وقتنا الحاضر (نظرة عالمية).

(٤) انظر كتاب: جويل كوتكن: القبائل، دور العرق والدين والهوية في نجاح الاقتصاد العالمي.

(٥) انظر مقترحات غولدمان تحت عنوان «المؤسسة العسكرية الكونية» في كتابه: من الحرب إلى سياسة الأحزاب، ص٢٨٦ ومابعدها.

(٦) أبوشهيوة، خلف: مقدمة صدام الحضارات (ج) ص١١.

(٧) انظر تطبيقات هذه المنهجية تفصيلاً في عدد من كتبي، منها: ابن طفيل في موقفه الفلسفي، الاجتماع الإنساني ومقدمة ابن خلدون، حركة التصوف الإسلامي، غارودي وسراب الحل الصوفي، نشوء مجتمع الإسلام، وسائل الإقناع عند الغزالي.

(٨) هنتنجتون: صدام الحضارات (س)، ص٧١ وتاليتها.

(٩) قنصوه: مقدمة «صدام الحضارات» ص٢٠ وتاليتها.

(١٠) عقد المؤتمر في مدينة «القاهرة» خلال فترة (١٠ ـ ١٢) مارس ١٩٩٧، ونشرت أعماله في كتاب تحت العنوان نفسه، حرره الدكتور «فخري لبيب» وهو من مطبوعات التضامن، رقم ١٧٣، منظمة تضامن الشعوب الأفريقية الآسيوية.

(١١) حضارة واحدة وثقافات متعددة، مقاربة نظرية عامة. انظر الكتاب المشار إليه في الإحالة السابقة، ص٨١.

(١٢) صدام أم حوار، بعض الأفكار الاقتصادية للعصر الحديث. مقال في الكتاب المشار إليه، ص١٢١.

(١٣) تتم الإحالة على التوالي إلى مقالي هنتنجتون:
"The West Unique not Universal". Foreign Affairs, Nov./Des. 1996; and "The Clash of Civilizations?". Foreign Affairs. Summer. 1993.

(١٤) فوزية مخلوف: استخدام وإساءة استخدام مصطلح الثقافة في تشكيل النظام العالمي الجديد. مقال في كتاب الندوة المشار إليه، ص١٤٢.

(١٥) المصدر نفسه، ص١٤٣ وتاليتها.

(١٦) ماهر الشريف: أطروحتا «نهاية التاريخ» و«صدام الحضارات»، (عرض نقدي). مقال في الكتاب المشار إليه، ص١٥٨.

(١٧) انظر تفصيلات كثيرة في كتابي «ديانات العرب قبل الإسلام» بطبعاته المتعددة.

(١٨) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج١ ص٥٠٣.

(١٩) أفاد عبد الرحمن السيوطي في كتابه «الإتقان في علوم القرآن» أن هناك من قال إن عدد سور القرآن (١١٣) مئة وثلاث عشرة سورة، بجعل سورتي «الأنفال» و«براءة» سورة واحدة؛ وناقش المسألة بأسانيدها. انظر كتابه، ج١ ص١٨٣.

(٢٠) قال أبو عمرو الداني: «أجمعوا على أن عدد آيات القرآن ستة آلاف آية، ثم اختلفوا فيما زاد على ذلك ...»، أورد هذا السيوطي في المصدر المشار إليه (ج١ ص١٨٩) وأورد مرويات أخرى عن الاختلافات في عدد آيات القرآن.

(٢١) كتابه: البحر المحيط، ج١ ص١٤ ص١٦. وانظر: الإنصاف في مسائل الخلاف للأنباري ج١ ص٦. معجم «لسان العرب» لابن منظور، مادة «سمو».

(٢٢) هو أبو بِشر عمرو بن عثمان بن قُنْبَر الملقّب سيبَويْه (ت: ١٨٠هـ)، ويعدّ مؤلّفه «الكتاب» من أول ما كتب في «النحو العربي» واشتهر.

(٢٣) الكتاب، ج١ ص٢.

(٢٤) سورة الرحمن، الآية ٧٨.

(٢٥) سورة الأعلى، الآية ١.

(٢٦) سورة يوسف، الآية ٤٠.

(٢٧) هو عبد الرحمن بن عبد الله، من مؤلفاته: الروض الأنف، الأمالي، (ت: ٥٨١هـ) . انظر كتاب: بغية الوعاة للسيوطي، ج٢ ص٨١.

(٢٨) أبو حيان: البحر المحيط، ج١ ص١٤ وتاليتها.

(٢٩) انظر: البيان في غريب إعراب القرآن للأنباري، ج١ ص٣٢ ـ وتاليتها. المفردات في غريب القرآن للرّاغب الأصفهاني، ص١٧.

(٣٠) أي على القولين المتقدمين؛ فتحرّك حرفُ العلة وانفتح ما قبله؛ فقُلب ألفاً.

(٣١) هو عبد الله بن أبي أسحق الحَضْرمي البَصْري، عاصر عيسى بن عمر وأبا عمرو بن العلاء (ت: ١١٧هـ).

(٣٢) هو زَبان بن العلاء بن عمّار المازني التميمي، اشتُهر بالقراءات والعربية وأيام العرب ولهجات القبائل، لم يُخلّف أثراً مكتوباً، (ت: ١٥٤هـ).

(٣٣) النضْرُ بن شُمَيْل التميمي المازني، النحوي اللغوي الأديب، أخذ عن الخليل بن أحمد و أقام في البادية زمناً، له كتاب «الصفات في اللغة» و«غريب الحديث» و«الأنواء» و«المصادر»، (ت: ٢٠٤هـ)، انظر: معجم الأدباء لياقوت بن عبد الله، ج١٠ ص٢٣٨. والمبرد هو أبو العباس محمد بن يزيد، أخذ عن المازني

والجرْمي وأبي حاتم السجسْتاني، له «المقتضب» و«الكامل » (ت: ٢٨٥هـ)، انظر: معجم الأدباء، ج١٠ ص١١١.

(٣٤) «بمعنى أننا نقلنا حركتها إلى لام التعريف وحذفناها بعد نقل حركتها .. ثم أُدغِمَ لامُ التعريف .. إلاّ أن النّقل - هنا - لازمٌ لكثرة الاستعمال». الدّر المصون للسمين الحلبي، ج١ ص٢٦.

(٣٥) هو الخليل بن أحمد الفراهيدي الأزْدي، أستاذ سيبويه ، له: «معجم العين»، وهو واضع علم العَروض (ت: ١٧٥هـ)، انظر: معجم الأدباء، ج٦ ص٧٧.

(٣٦) للزومِ البَدَل في هذا الاسم.

(٣٧) رُدّ قَولُ الخليل بوجهين: أحدهما: أنه لو كانت الهمزةُ بدلاً من الواو لجاز النطق بالأصل، ولم يقله أحدٌ. ويقولون: إشاحٌ ووشاح، وإعاءٌ ووعاء. والثاني: أنه لو كان كذلك لجُمِعَ على أوْلِهَة كأوْعِيَةٍ وأوْشِحَة؛ فتُرَدُّ الهمزةُ إلى أصلها، ولم يُجْمع إِله إلاَّ على آلِهة. (الدّر المصون، ج١ ص٢٧).

(٣٨) هو محمد بن عبد الله الإشبيلي المالكي، قاضٍ من حفاظ الحديث، له: «العواصم» و«أحكام القرآن» و«القبس في شرح موطأ ابن أنس»، (ت: ٥٤٣ هـ). انظر: معجم الأدباء ج٦ ص٢٣٠.

(٣٩) ديوان الأعشى، ص٢٨٣ - معجم اللسان (أله)؛ وفي البيت روايات متعددة.

(٤٠) هو أحمد بن سهل، له: نظم القرآن، وتفسير الفاتحة، وعصمة الأنبياء (ت: ٣٢٢هـ). انظر: معجم الأدباء، ج٣ ص٦٤.

(٤١) البحر المحيط، ج١ ص١٥ وتاليتها.

(٤٢) اسم لكل ما رمي بصاعقة، ثم غلب على خُويلد بن نُفيل الذي أصيب بصاعقة لارتكابه إثماً؛ انظر: لسان العرب، مادة «صعق».

(٤٣) هو أحمد بن يحيى، من أئمة اللغة في أهل الكوفة (ت: ٢٩١ هـ) انظر: نزهة الألباء ص٢٩٣، طبقات القراء ج١ ص١٤٨.

(٤٤) هو يوسف بن سليمان الشَّنْتَمَري، له: شرح الجمل، وشرح أبيات الجمل (ت: ٤٧٦هـ) انظر: بغية الوعاة، ج٢ ص٢٥٦.

(٤٥) نجم بين الثّريا والجَوْزاء، وهي من منازل القمر، سُمّي دَبَراناً لأنه يَدْبُرُ الثّريا. (معجم اللسان: دبر).

(٤٦) سورة طه، الآية ٥ .

(٤٧) سورة الرحمن، الآيتان ١ ـ ٢.

(٤٨) سورة الفرقان ، الآية٦٠.

(٤٩) البحر المحيط، ج١ ص١٥.

(٥٠) مثل: سميع بمعنى سامع، وقدير بمعنى قادر.

(٥١) ورد في معجم اللسان «رحم» برواية: فأمّا إذا عضّت بِكَ الحربُ عضّةً ... وكذا في الدّر المصون، ج١ ص٣٣.

(٥٢) البحر المحيط، ج١ ص١٦ ومابعدها.

(٥٣) هو أبو القاسم جار الله محمود الخوارزمي الزمخشري، من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والأدب، ومن أشهر كتبه: الكشّاف، وأساس البلاغة، والمُفصّل، (ت: ٥٣٨ هـ). انظر: الأعلام للزركلي ج٧ ص٨٧١. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل للزمخشري، ج١ ص٤١.

(٥٤) كتابه: المُحكم، ج٣ ص٢١٢. وابن سيده هو علي بن إسماعيل، إمام في اللغة وآدابها، له: المُخَصّص، والمُحكَم، والمحيط الأعظم، (ت: ٤٥٨هـ)، انظر: الأعلام للزركلي، ج٧ ص٢٦٣.

(٥٥) وهذا مما يدعم الرأي القائل إن لكل لفظة دلالتها الخاصة التي تميزها عن غيرها، وهذه الفروق الدلالية هي التي تدعو إلى التفريق بين اللغويين والمفسرين في معالجتهم للألفاظ القرآنية، وهي كثيرة جداً.

(٥٦) هو مجاهد بي جُبيّر القارئ، من كبار التابعين، سمع ابن عباس وجابراً وأبا هريرة وأبا سعيد الخدري، (ت: ١٠٤هـ). انظر: معجم الأدباء ج٩ ص٧٧، الأعلام ج٥ ص٢٧٨.

(٥٧) هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن مسعود الهذلي، من أكابر الصحابة فضلاً وعقلاً وقرباً من الرسول، (ت: ٣٢هـ). انظر: غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري، ج١ ص٤٥٨. البيان والتبيين للجاحظ، ج٢ ص٥٦. الأعلام للزركلي، ج٤ ص١٣٧.

(٥٨) هو سعد بن مالك بن سنان، وهو خُدرة بن عوف بن الحارث الأنصاري الخدري، من الحُفّاظ المكثرين (ت: ٧٤هـ) انظر: الاستيعاب في أسماء القراء للقرطبي، ج٤ ص١٦٧١ .

(٥٩) انظر ما أورده في هذا الشأن «رسل جيه دالتون» في كتابه: دور المواطن السياسي في الديمقراطيات الغربية، ص١٨٨ ومابعدها، تحت عنوان «التقسيمات الدينية».

(٦٠) المصدر نفسه، ص١٩٠.

(٦١) المصدر نفسه، ص١٩٤.

(٦٢) انظر في توضيح جانب من الفكر السياسي لأفلاطون وأرسطو ما قلته في كتابيّ: فلسفة علم الاجتماع، الاجتماع الإنساني.

(٦٣) يقدم كتاب «ول ديورانت» الموسوم بعنوان «قصة الحضارة» مادة غنية حول هذا الموضوع، وقد صدر في أكثر من طبعة في لغات متعددة.

(٦٤) انظر معالجة المسألة في كتابي: الاجتماع الإنساني، ص٧٠ ومابعدها.

(٦٥) جاء هذا في كتاب «السياسة» لأفلاطون، وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية «حنا خباز» وطبعه في القاهرة عام ١٩٢٩، بعد أن جعل عنوانه «الجمهورية» لأسباب لم تذكر. وقد نشر «مجتبى مينوي» كتاب «السياسي» (السياسة) لأفلاطون عام ١٩٥٧، طبعة فيزبادين. انظر: الجمهورية، ص٤٥ ومابعدها.

(٦٦) أفلاطون: الجمهورية، ص٤٧.

(٦٧) أفلاطون: النواميس، القسم الثالث، ص١٨٧ ومابعدها.

(٦٨) صدام الحضارات (س) ص٤٠٩. وقد وردت ترجمة هذا النص مختلفة ـ على نحو ما سبقت الإشارة إليه ـ في النسخة (ج) ص٤٣٣ وتاليتها.

(٦٩) صدام الحضارات (س)، ص٤٣٨.

(٧٠) قنصوه: مقدمة «صدام الحضارات» (س)، ص٢٤ وتاليتها.

(٧١) أبو شهيوة: منطلقات وآليات صدام الحضارات، استهلال كتاب «صدام الحضارات»، (ج) ص٥١.

(٧٢) حمل الكتاب العنوان الآتي:

The End of History and The Last Man, by Fukuyama

Copyright (c) 1992 by Francis Fukuyama.

وقد نقل الكتاب إلى العربية على يد أكثر من مترجم، وبين يدينا طبعتان هما:

ـ ترجمة: حسين أحمد حسين، نشرها مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة ١٩٩٣م.

- ترجمة: حسين الشيخ، دار العلوم العربية، بيروت ١٩٩٣م.

ونشير إلى أن الترجمة الثانية ناقصة في مواضع كثيرة، ولم ينقل المترجم كامل النصوص الواردة في الطبعة الإنجليزية، فاختصر فقرات طويلة منها، ولجأ إلى التلخيص في مواضع أخرى.

(٧٣) صدام الحضارات (ج) ص٨٤، (س) ص٥١.

(٧٤) الثقافات، صراع أم حوار؟ نموذجان بديلان. بحث مقدم إلى الندوة المشار إليها في الحاشية رقم (١٠) من حواشي هذا الباب، ترجمه عن الإنجليزية: حسني تمام.

(٧٥) انظر أمثلة لدى المفكرين المسلمين في ماجاء من تفسير الآيتين (١٩، ٨٥) من سورة «آل عمران» في القرآن.

الفصل الثالث (الباب٥):

(١) صدام الحضارات (س)، ص١٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

(٣) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الديني، ص٢٥٣.

(٤) صدام الحضارات (س)، ص٣٥٤ وتاليتها.

(٥) محمد شقرون: في البحث عن تعريف للمثقف من خلال سوق الثقافة والاستراتيجيات الفكرية في الحقل الثقافي بالمغرب. مقال في كتاب: الانتلجنسيا العربية، المثقفون والسلطة، ص٢٤٩.

(٦) برهان غليون: مجتمع النخبة، ص١٤٩ وتاليتها.

(٧) أورده هنتنجتون: صدام الحضارات (س) ص٩٤.

(٨) المرجع نفسه، ص٩٥.

(٩) رافي بترا: بعد الشيوعية سقوط الرأسمالية، ص٥٣ وتاليتها.

(١٠) المصدر نفسه، ص١١٣ وتاليتها.

(١١) صدام الحضارات (س) ص١٩٨.

(١٢) المصدر نفسه، ص٥٣ وتاليتها.

(١٣) إدوارد ج. بلاكلي، ماري جيل سنايدر: أمريكا القلعة، ص٥٤.

(١٤) المصدر نفسه، ص٥٤ وتاليتها.

(١٥) كتابه: قصة الحضارة، نشأة الحضارة، المجلد ١ ج١، ص١٠٠.

(١٦) جاءت هذه الإفادة في كتابه «The meaning of culture» ونقلها عنه ديورانت: المرجع نفسه، م١ ج١ ص١٠٣.

(١٧) مرقس توليوس شيشرون: علم الغيب في العالم القديم، ص٣٥.

(١٨) هيرف روسو: الديانات، ص٩٦.

(١٩) أورد هذا الاقتباس «زكريا إبراهيم» في كتابه: مشكلة الإنسان، ص٨٧.

(٢٠) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: أطروحات في دراسة الظاهرة الإسلامية، مع إشارة إلى خصوصيتها في آسيا، ص٦٥. بحث مقدم إلى مؤتمر «مركز الدراسات الآسيوية» المنعقد في القاهرة يومي (٢٤ - ٢٥) نوفمبر ١٩٩٦.

(٢١) المصدر نفسه، ص٦٦.

(٢٢) صدام الحضارات (س)، ص٤٠١.

(٢٣) المصدر نفسه، ص٤٠١ وتاليتها.

(٢٤) المصدر نفسه، ص٤٠٨.

(٢٥) المصدر نفسه، ص٤٠٩.

(٢٦) أحصى «تيد روبرت جار» في دراسة سياسية واجتماعية وجود (٢٣٠) أقلية في خطر، على امتداد أقطار العالم. انظر كتابه: أقليات في خطر.

(٢٧) صدام الحضارات (س) ص٤٨٩.

(٢٨) المصدر نفسه، ص١٩٠.

(٢٩) المصدر نفسه، ص٣٦١.

(٣٠) المصدر نفسه، ص٣٦٦.

(٣١) المصدر نفسه، ص٣٨٠.

(٣٢) انظر نموذجاً لدعوة «التماهي» مع الغرب في: المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين، المجلد التاسع، ص٤٠ ومابعدها.

(٣٣) صدام الحضارات (س)، ص٩٦.

(٣٤، ٣٥) المصدر نفسه، ص٥٠٢.

(٣٦) المصدر نفسه، ص٤٩٨.

(٣٧) المصدر نفسه، ص٤٩٦.

(٣٨) المصدر نفسه، ص٥٠٢.

(٣٩) انظر كتاب هورست كلينكل: آثار سورية القديمة، ص١٥ ومابعدها.

(٤٠) Maspero: Dawn of Civilization, pp .721.

(٤١) انظر أمثلة عن الأنظمة والنظريات السياسية في القرن الخامس

قبل الميلاد وما سبقه، في كتابَي أفلاطون: السياسة، النواميس؛ وكتاب أرسطو: السياسة. وما ذكره ول ديورانت في مواضع عديدة من كتابه الضخم «قصة الحضارة» لدى حديثه عن الفلسفة اليونانية.

(٤٢) انظر مثالاً تفصيلياً لما سُمي «قسمة العلوم» والموقف السلبي من الرياضيات والفلسفة والفلك وغيرها، في كتابي: وسائل الإقناع عند الغزالي.

(٤٣) يميل المشتغلون بتواريخ الأفكار والبحوث الاجتماعية إلى اعتبار كتاب «نيقولا أوريسم» الذي صدر عام (١٣٧٠) بعنوان «بحث عن أول اختراع للنقود» بمثابة النموذج الرائد للبحوث التجريبية في ما دُعي خلال الفترات اللاحقة «علم الاقتصاد السياسي». وقد استعرض «بارنز» و«باسكر» في كتابهما «Social Thought from Love to Science» المراحل التي مرّت بها العلوم في استقلالها عن الفلسفة التي عرفت باسم «أم العلوم».

(٤٤) انجلز: لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ص٢٩٢.

(٤٥) انظر: فلسفة العصور الوسطى، لعبد الرحمن بدوي، ص١٦ ومابعدها. أحمد الخشاب: التفكير الاجتماعي، ص١٥٦ ومابعدها.

(٤٦) مقدمة ابن خلدون، ص٧٤٥.

الفصل الرابع (الباب٥):

(١) انظر تفصيلات هذا في كتاب الأستاذ الجامعي «محمد الجوهري» المسمّى: الأنثربولوجيا؛ أسس نظرية وتطبيقات عملية، ص١٧ ومابعدها.

(٢) انظر تفصيلات عن هذا في كتابَي الأستاذ الجامعي علي محمد المكاوي:

ـ الجوانب الاجتماعية والثقافية للخدمة الصحية، دراسة ميدانية في علم الاجتماع الطبي.

ـ الطب السحري، دراسة نقدية. الكتاب السنوي لعلم الاجتماع، العدد الرابع.

(٣) انظر تفصيلات عن هذا في كتاب الأستاذ الجامعي عاطف وصفي: الثقافة والشخصية.

(٤) انظر تفصيلات عند علي محمد المكاوي: الأنثربولوجيا الاجتماعية ودراسة التغير والبناء الاجتماعي. مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة ١٩٩٠.

(5) Roger M. Keesing: Cultural Anthropology; A Contmpo-rary perspctive, pp.67-70.

(٦) انظر كتابه: أسس الأنثربولوجيا الثقافية.

(٧، ٨) هنتنجتون: صدام الحضارات (س)، ص٢٥٤.

(٩) المصدر نفسه، ص٢٥٢.

(١٠) المصدر نفسه، ص١٥٧ وتاليتها.

(١١) المصدر نفسه، ص١٥٥ وتاليتها.

(١٢) المصدر نفسه، ص١٥٨ وتاليتها.

(١٣) علي عزت بيجوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ص٣٢١.

(١٤) المصدر نفسه، ص١٦٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص١٦٥.

(١٦) المصدر نفسه، ص١٧١.

(١٧) روجيه غارودي: كيف صنعنا القرن العشرين، ص١٨٧.

(١٨) تود ج. بوشهولز: أفكار جديدة من اقتصاديين راحلين، مقدمة للفكر الاقتصادي الحديث، ص٣٤٢.

(١٩) هنتنجتون: صدام الحضارات (س)، ص٢١٦.

(٢٠) توماس ل. فريدمان: السيارة ليكساس وشجرة الزيتون، محاولة لفهم العولمة، ص٣٠١.

(٢١) برتران بادي، ماري ـ كلود سموتس: انقلاب العالم، سوسيولوجيا المسرح الدولي، ص١٢٦.

(٢٢) للوقوف على معالجة لي أكثر تفصيلاً لأطروحات أرسطو، راجع كتابي «الاجتماع الإنساني» بدءاً من طبعته الثانية.

(٢٣) أحمد الخشاب: التفكير الاجتماعي، ص١٣٦.

(٢٤) انظر كتاب: أرسطوطاليس: السياسة، ص٢١٢ ومابعدها.

(٢٥) السياسة، ص٢١١.

(٢٦) انظر المصدر نفسه، ص٣٧٥ ومابعدها.

(٢٧) المصدر نفسه، ص٣٨٦ وتاليتها.

(٢٨) أحمد الخشاب: التفكير الاجتماعي، ص١٣٤.

(٢٩) أرسطوطاليس: السياسة، ص٩٧.

(٣٠) انظر أمثلة في المعالجات العميقة التي أجراها المفكر الفرنسي «شارل مونتسكيو» في أوائل القرن الثامن عشر في رسالته «سياسة الرومان في موضوع الدين» حيث رأى في الدين حيلة بارعة بأيدي الأقوياء لفرض هيمنتهم على الفقراء، ورسالته حول «هلاك الوثنيين الأبدي» التي أكد فيها أن فلاسفة العصر القديم من يونان ورومان «لم يستأهلوا الجحيم»، إضافة إلى كتابه الأشهر

«روح القوانين» الذي أصدره عام ١٧٤٨ للبرهنة على أن القوانين التي تنظم أدوار المجتمعات ليست اعتسافية أو غير قابلة للتغيير، فهي ليست من اختراع النزوة، كما إنه ليس هناك مبدأ ميتافيزيقي يكرّسها إلى الأبد.

(٣١) أورده مترجماً جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص٦٦٧. دار الطليعة، بيروت.

(٣٢) كتابه الآتي ذكره، ص٣٢٩ وتاليتها:

The Phenomenology of Mind

(٣٣) كتابه الآتي ذكره، ص١٧٦:

Essays on Sociology of Knowledge

(٣٤) انظر معالجة انتقادية لربط هجل بين الحرية الفردية والإرادة الجماعية ومسائل أخرى من مذهبه عند الأستاذ الجامعي «قباري إسماعيل» في كتابه: علم الاجتماع السياسي، ص١٧٥ ومابعدها.

(٣٥) حسن حنفي: قضايا معاصرة، ج١ ص١٧١.

(٣٦) صدام الحضارات (س)، ص٣٩.

(37) Mattei Dogan (ed), Companing Pluralist Democracies: Strainson Legitimacy, pp.2-3.

(٣٨) يجد القارئ مجموعة من البحوث التي جادلت في ضرورة تأكيد وجود الحوار مع نفي وجود الصراع، كتبها عدد من الباحثين العرب والأجانب في كتاب «صراع الحضارات أم حوار الثقافات» وهو من تحرير: د. فخري لبيب، مطبوعات التضامن (١٧٣)، وقد سبقت الإشارة إليه في الفصل الثاني من هذا الباب.

وهناك كتاب آخر حمل عنوان «الغرب وبقية العالم بين صدام الحضارات

وحوارها» صدر عن مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت (٢٠٠٠م)، حشد فيه الناشر مجموعة من المقالات في جوانب من الموضوع المذكور كتبها مفكرون عرب وأجانب.

(٣٩) نحيل القارئ إلى الكتب الكثيرة التي صدرت لمعالجة مسألة «العولمة» عبر اتجاهات متعددة، تراوحت بين الحماسة إلى التطبيق والتحذير من نتائجها التي قال بعض المؤلفين إنها لن تصبّ إلا في مصلحة الدول الكبرى، ناهيك عن أولئك الذين رأوا فيها حلقة من حلقات «المؤامرة» التي اعتمدوها لتسويغ كل موقف عنيد لهم يخالف الآخر.

ونورد على سبيل المثال ـ إضافة إلى ما ذكرناه في مواضع سابقة ـ مجموعة من الكتب العربية، ثم الكتب المترجمة إلى العربية:

ـ الصراع الدولي حول الإعلام والثقافة: إسكندر الديك. الخروج من زقاق التاريخ: سعد الدين إبراهيم. العرب والعولمة: مركز دراسات الوحدة العربية. الإسلام والعولمة: محمد إبراهيم مبروك. ظاهرة العولمة، الأوهام والحقائق: محيي محمد مسعد. العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي. تحديات العولمة والتخطيط الاستراتيجي: أحمد سيد مصطفى. العولمة والطريق الثالث: السيد ياسين. العولمة الناقصة: يزيد صايغ.

ـ محاولة لفهم العولمة: توماس فريدمان. جنون العولمة: جاري بيرتلس. ماذا يريد العم سام: نعوم تشومسكي. المواجهة بين التأقلم والعولمة: بنجامين باربر. العولمة والأقلمة: ريتشارد هيجوت. العالم في القرن ٢١: بول كينيدي.

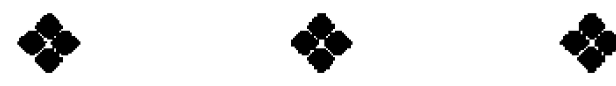
ولا يخفى على الباحث المختص أن مسألة العولمة ليست خلافاً على تحديد مفهوم وحسب، على نحو ما يريد بعض المؤلفين تخييله أو تصويره، بغير قليل من التسطيح والاستخفاف.

(٤٠) يجد القارئ في مقررات مؤتمرات «منظمة التجارة العالمية» الأربعة ـ التي كان آخرها قد عقد في شهر تشرين الثاني (نوفمبر) ٢٠٠١ في مدينة الدوحة ـ سجلاً ناطقاً بما تمّ التوصل إليه من اتفاقات وبما هو موضع خلاف بين الدول الغنية والمتقدمة تكنولوجياً وغيرها.

(٤١) ناقشت في كتابي «مقدمة لوعي إعلامي» جوانب من الأرضية الاجتماعية والثقافية والإعلامية، التي يجب توفيرها في المجتمع لنقله من حالات التفكير الأسطوري والخرافي والأيديولوجي واليوتوبي إلى واقع التبادل العلمي واستيعاب التغيير الحضاري الذي تنجزه الشعوب المتقدمة المعاصرة.

(٤٢) حقق الأكاديمي الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتاب «منطق أرسطو» المؤلف من ثلاثة أجزاء ما وصل العرب من ترجمات عربية وأجنبية لعمل أرسطو الرائد، والطبعة التي بين أيدينا صدرت عن: وكالة المطبوعات ـ الكويت، دار القلم ـ بيروت، ١٩٨٠.

(43) Collen Turnball, The Mubti Pygmies: Change and Adaptation, P.5.



جريدة المصادر والمراجع

لا تتضمن هذه القائمة ما ورد من مصادر ومراجع أحال إليها «صاموئيل هنتنجتون» في كتابه، وأوردناها في جملة الهوامش السابقة.

وقد اقتصرنا ـ هنا ـ على ذكر ما استقينا منه الشواهد أو أحلنا إليه للتفصيل.

الكتب العربية

إبراهيم، زكريا: مشكلة الإنسان. مكتبة نهضة مصر، القاهرة.

إبراهيم، سعد الدين: الخروج من زقاق التاريخ. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٠.

ابن الجزري، محمد: غاية النهاية في طبقات القراء. نشرة «برجستراسر» دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن خلدون، عبد الرحمن: مقدمة ابن خلدون نشرة علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٧٧.

ابن سيده، علي بن إسماعيل: المُحكم. دار الفكر العربي، بيروت.

ابن منظور، محمد بن مكرم: معجم «لسان العرب» . طبعة منقحة بتحقيق نخبة من العاملين في دار المعارف بمصر.

إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح: أطروحات في دراسة الظاهرة الإسلامية، مع إشارة إلى خصوصيتها في آسيا. بحث مقدم إلى مؤتمر «مركز الدراسات الآسيوية» المنعقد في القاهرة ١٩٩٦. نشر في كتاب «الحركات الإسلامية في آسيا» الذي أصدره مركز الدراسات الآسيوية، تحرير: علا عبد العزيز أبو زيد، جامعة القاهرة ١٩٩٨.

إسماعيل، قباري: علم الاجتماع السياسي. منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٧٧.

الأصفهاني، الراغب حسين: المفردات في غريب القرآن. تحقيق وضبط: محمد كيلاني، طبعة مصطفى البابي، مصر ١٩٦١.

الأعشى، ميمون: ديوان الأعشى. تحقيق: رودلف جاير (١٩٢٧)، تحقيق: محمد حسين، المطبعة النموذجية ١٩٥٠.

الأنباري، محمد: الإنصاف في مسائل الخلاف. حققه: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر ١٩٦١.

= = : البيان في غريب إعراب القرآن. تحقيق: د. طه عبد الحميد طه، وزارة الثقافة، القاهرة.

بدوي، عبد الرحمن: فلسفة العصور الوسطى. دار النهضة المصرية، القاهرة.

التهانوي، محمد: كشاف اصطلاحات الفنون. طبعة كلكتة، الهند ١٨٩٢. وطبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

الجاحظ، عمرو بن بحر: البيان والتبيين. تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة بمصر.

الجوهري، محمد: الأنثربولوجيا؛ أسس نظرية وتطبيقات عملية. دار المعارف، القاهرة ١٩٨٠.

حسين، طه: المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين. دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٢.

الحموي، ياقوت بن عبد الله: معجم الأدباء. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

حنفي، حسن: قضايا معاصرة. دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٦.

الخشاب، أحمد: التفكير الاجتماعي دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت.

الديك، إسكندر: اليونسكو والصراع الدولي حول الإعلام والثقافة. المؤسسة الجامعية، بيروت ١٩٩٣.

الزركلي، خير الدين: الأعلام. دار العلم للملايين، بيروت.

الزمخشري، محمد: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. الدار العالمية للطباعة والنشر.

السمين الحلبي: الدّر المصون. تحقيق: د. أحمد الخراط، دار القلم، دمشق وبيروت ١٩٨٧.

سيبويه، عمرو بن عثمان: الكتاب نشرة مطبعة بولاق، مصر ١٣١٦هـ.

السيوطي، عبد الرحمن: الإتقان في علوم القرآن. تقديم وتعليق: محمد شريف سكر، مراجعة: مصطفى القصاص، مكتبة المعارف، الرياض ١٩٨٧.

السيوطي، عبد الرحمن: بغية الوعاة. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة عيسى البابي الحلبي، مصر.

شرف، محمد ياسر: ابن طفيل في موقفه الفلسفي. دار المنارة للطباعة والنشر، بيروت.

= = : الاجتماع الإنساني ومقدمة ابن خلدون منار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٥.

شرف، محمد ياسر: توجيه صراع الحضارات. مركز الكتاب العربي، لندن ٢٠٠١.

= = : حركة التصوف الإسلامي منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨٤.

= = = : ديانات العرب قبل الإسلام. دار الوراق للنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة، بيروت.

= = = : غارودي وسراب الحل الصوفي دار الوثبة، دمشق ١٩٨٤.

= = = : فلسفة علم الاجتماع مركز الكتاب العربي، بيروت ١٩٦٧.

= = = : مقدمة لوعي إعلامي. المسار للدراسات والاستشارات والنشر، الشارقة ١٩٩٨.

= = = : وسائل الإقناع عند الغزالي دار الوثبة، دمشق وبيروت ١٩٧٦.

= = = : نشوء مجتمع الإسلام مركز الكتاب العربي، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٩٤.

شقرون، محمد: في البحث عن تعريف للمثقف من خلال سوق الثقافة والاستراتيجيات الفكرية في الحقل الثقافي بالمغرب. مقال في كتاب: الانتلجنسيا العربية، المثقفون والسلطة، تحرير: د. سعد الدين إبراهيم، سلسلة الحوارات العربية، عمّان ١٩٨٨.

صايغ، يزيد: العولمة الناقصة، التفكك الإقليمي والليبرالية السلطوية في الشرق الأوسط. مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبوظبي.

طرابيشي، جورج : معجم الفلاسفة. دار الطليعة، بيروت.

عبد المعطي، عبد الباسط. وآخرون: العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي. مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٩.

غليون، برهان: مجتمع النخبة. معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٦.

القرطبي، محمد: الاستيعاب في أسماء القراء. تحقيق: خالد نصر، دار المنار للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٨.

لبيب، فخري (تحرير) وآخرون: صراع الحضارات أم حوار الثقافات، مطبوعات التضامن، منظمة تضامن الشعوب الأفريقية الآسيوية، القاهرة ١٩٩٧.

مبروك، محمد إبراهيم: الإسلام والعولمة. الدار القومية العربية، القاهرة ١٩٩٩.

مجموعة من الكتاب: الغرب وبقية العالم بين صدام الحضارات وحوارها. مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت ٢٠٠٠.

مسعد، محيي محمد: ظاهرة العولمة، الأوهام والحقائق. مكتبة الإشعاع الفنية، الإسكندرية ١٩٩٩.

مصطفى، أحمد سيد: تحديات العولمة والتخطيط الاستراتيجي. (دون ناش، دون مطبعة، دون مكان) ١٩٩٩.

المكاوي، علي محمد: الأنثربولوجيا الاجتماعية ودراسة التغير والبناء الاجتماعي. مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة ١٩٩٠.

= = : الجوانب الاجتماعية والثقافية للخدمة الصحية، دراسة ميدانية في علم الاجتماع الطبي. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٨.

= = : الطب السحري، دراسة نقدية. الكتاب السنوي لعلم الاجتماع، العدد الرابع، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٣.

النحوي، أبوحيان: البحر المحيط. دار الفكر، بيروت.

وصفي، عاطف: الثقافة والشخصية. دار المعارف، القاهرة ١٩٧٥.

ياسين، السيد: العولمة والطريق الثالث. ميريث للنشر والمعلومات، القاهرة ١٩٩٩.

ياسين، السيد. وآخرون: العرب والعولمة. بحوث ومناقشات نظمها المركز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٧.

الكتب المترجمة

أرسطو: منطق أرسطو. حققه وأضفاف إليه ترجمات عربية وأجنبية: د. عبد الرحمن بدوي. وكالة المطبوعات ـ الكويت، دار القلم، بيروت ١٩٨٠.

أرسطوطاليس: السياسة. ترجمة: أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٩.

أركون، محمد : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الديني. ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ١٩٩٩.

أفلاطون: الجمهورية. ترجمة: حنا خباز، طبعة القاهرة ١٩٢٩.

= : كتاب السياسي (السياسة). ترجمه: مجتبى مينوي، طبعة فيزبادين ١٩٥٧.

= : النواميس. تلخيص أبي نصر الفارابي، نشرة عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت.

آلموند، جابرييل إيه. پاويل ـ الابن، جي بنجهام: السياسات المقارنة في وقتنا الحاضر (نظرة عالمية). ترجمة: هشام عبد الله، مراجعة: سمير نصار، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان ١٩٩٨.

إنجلز، فريدريك: لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية. نشرة دار الفارابي، بيروت ١٩٨٢.

بادي، برتران. كلود سموتس، ماري: انقلاب العالم، سوسيولوجيا المسرح الدولي. ترجمة: سوزان خليل، نشرة: دار العالم الثالث بالتعاون مع المركز الفرنسي للثقافة والتعاون العلمي، القاهرة ١٩٩٨.

باربر، بنجامين: عالم ماك، المواجهة بين التأقلم والعولمة. ترجمة: أحمد محمود، المجلس الأعلى للترجمة، (دون مكان ودون تاريخ).

بترا، رافي: بعد الشيوعية سقوط الرأسمالية. ترجمة: رجب دبوس، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا - بنغازي ١٩٩٧.

بلاكلي، إدوارد ج. سنايدر، ماري جيل: أمريكا القلعة. ترجمة: عمر جاد، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة ١٩٩٩.

بوشهولز،تود جي: أفكار جديدة من اقتصاديين راحلين، مقدمة للفكر الاقتصادي الحديث. ترجمة: نزيرة الأفندي وعزة الحسيني، مراجعة: حازم الببلاوي، المكتبة الأكاديمية، القاهرة ١٩٩٥.

بيجوفيتش، علي عزت: الإسلام بين الشرق والغرب. ترجمة ونشر: مجلة النور الكويتية ومؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، ١٩٩٤.

بيرتلس، جاري: جنون العولمة، تقييد المخاوف من التجارة المفتوحة. ترجمة: كمال السيد، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة ١٩٩٩.

تشومسكي، نعوم: ماذا يريد العم سام. (دون مترجم)، دار الشروق، القاهرة ١٩٩٨.

جار، تيد روبرت: أقليات في خطر. تعريب: مجدي عبد الحكيم وسامية الشامي، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٥.

دالتون، رسل جيه: دور المواطن السياسي في الديمقراطيات الغربية. ترجم بإشراف وتحرير: د. أحمد يعقوب المجدوبة، دار البشير، عمّان ١٩٩٦.

ديورانت، ول:قصة الحضارة. ترجمة: زكي نجيب محمود وآخرين، نشرة جامعة الدول العربية، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٧١.

روسو، هيرف: الديانات. ترجمة: متري شماس، مجموعة «ماذا أعرف» العدد ٢٥، بيروت.

شيشرون، مرقس توليوس: علم الغيب في العالم القديم. ترجمة: توفيق الطويل، القاهرة ١٩٤٦.

غارودي، روجيه: كيف صنعنا القرن العشرين. ترجمة ونشر: دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٠.

غولدمان، رالف: من الحرب إلى سياسة الأحزاب. ترجمة: فخري صالح، مراجعة: د. فاروق منصور، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان ١٩٩٦.

فريدمان، توماس: السيارة ليكساس وشجرة الزيتون، محاولة لفهم العولمة. ترجمة: ليلى زيدان، مراجعة: فايزة حكيم، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٠.

فوكو ياما، فرنسيس: نهاية التاريخ وآخر البشر ترجمة: حسين أحمد حسين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة ١٩٩٢. وترجمة: حسين الشيخ، دار العلوم العربية، بيروت ١٩٩٣.

كلينكل، هورست: آثار سورية القديمة. ترجمة:قاسم طوير، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨٥.

كنيدي، بول: العالم في القرن ٢١، رؤية مستقبلية. (دون مترجم)، مؤسسة الإيمان، بيروت ١٩٩٦.

كوتكن، جويل: القبائل، دور العرق والدين والهوية في نجاح الاقتصاد العالمي. ترجمة: مازن حماد، مراجعة: فاروق جرار، دار البشير للنشر والتوزيع، عمّان ١٩٩٥.

كيبل، جيل: يوم الله، الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث. ترجمة: نصير مروّة، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، ليماسول - قبرص ١٩٩٢.

هرسكوفيتز، ميلفيل: أسس الأنثربولوجيا الثقافية. ترجمة: د. رباح النفاخ، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٣.

هنتنجتون، صامويل: إن لم تكن الحضارة، فماذا يكون؟. مقال في كتاب «صدام الحضارات» ضمن مجموعة من المقالات. مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت ١٩٩٥.

= = : صراع الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي. ترجمة: طلعت الشايب، مراجعة: د. صلاح قنصوه. منشورات سطور، بيروت ١٩٩٨. ونسخة أخرى ترجمها: د. مالك عبيد أبوشهيوة د. محمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، طرابلس - ليبيا ١٩٩٩.

هيجوت، ريتشارد: العولمة والأقلمة، اتجاهان جديدان في السياسة العالمية. ترجمة ونشر: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، سلسلة محاضرات الإمارات (٢٥)، أبوظبي ١٩٩٨.

الكتب الأجنبية

Collen Turnball, The Mubti Pygmies: Change and Adaptation, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1983.

Francis Fukuyama, The End of History and The Last Man, New York, 1992.

Friedrich Hegel, Essays on Sociology of Knowledge, trans. by W. Armstrong, London,1952.

Friedrich Hegel, The Phenomenology of Mind, trans. by J. Reille, (New York, 1931), London: Arab Book Centre 1996.

Maspero G.: Dawn of Civilization, 3ed edition, London: Arab Book Centre, 1990.

Mattei Dogan (ed.), Comparing Pluralist Democracies: Strainson Legitimacy, Boulder, Colo.: Westview press, 1988.

Roger M.Keesing: Cultural Anthropology; A Contmporary perspective, 2ed edition, New York: Holt & Rinehartand Winston, 1981.

Samuel P. Huntington, Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, Simon & Schuster Rockeflller Center, 1230 Avenue of the Americas, New York, 1996.

= = , Political Order in Changing Societies, New Haven: Yale University Press, 1968.

= = , The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century, Norman, Ok: University of Oklahoma Press, 1991.

فهرسة المحتوى

الباب الثالث

تصنيف جديد للحضارات

الباب الرابع

الصدام بين الحضارات

الباب الخامس

حضارات المستقبل

المؤلف في سطور

محمد ياسر شرف مفكر أكاديمي معنيٌ بقضايا الثقافة المقارنة، وهو من أبرز أعلام «التحليلية النقدية» العرب وأستاذ فلسفة العلوم الاجتماعية والدراسات الإسلامية المقارنة. رفد المكتبة العربية بتأليفه عشرات من الكتب الأصيلة على المستويات المعرفية والمنهجية، حتى غدت منهلاً للمختصين والباحثين والجامعيين في الوطن العربي وخارجه.

وتعد المؤلفات التالية من أظهر كتبه المطبوعة: ابن طفيل في موقفه الفلسفي، الاجتماع الإنساني ومقدمة ابن خلدون، أدب الحب المؤلم، إصلاح اللغة العربية، بذور الصوفية العربية، التصوف العربي، حركة التصوف الإسلامي، حروب الإسلام في العهد النبوي، حلاج الأسرار، ديانات العرب قبل الإسلام، ديدات غير قادياني، غارودي وسراب الحل الصوفي، فلسفة التصوف السبعيني، فلسفة علم الاجتماع، فلسفة الوحدة المطلقة، قواعد الإملاء العربي، مستقبل الشعر، مشكلات في النقد الأدبي، مقدمة لوعي إعلامي، نشوء مجتمع الإسلام، وسائل الإقناع عند الغزالي.

كما حقق مجموعة من الكتب المهمة، وترجم عدداً آخر، ليضيف إلى رصيد الكتب المطبوعة باللغة العربية بعض ما يسهم في إغناء موضوعاتها، ماضياً باتجاه تكريس الجهود المبذولة في الحوار الدائر بين الحضارات.

الطبعة الأولى /٢٠٠٤
عدد الطبع ١٠٠٠ نسخة







سعر النسخة داخل القطر ٣٠٠ ل.س في الأقطار العربية مايعادل ١٠٠

٢٠٠٤